LECCIONES PRELIMINARES DE FILOSOFÍA

Manuel García Morente



PRÓLOGO DE JULIÁN MARÍAS

Ensayos
166

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

MANUEL GARCÍA MORENTE

Lecciones preliminares de filosofía

Prólogo de Julián Marías



Diseño de la colección: E. Rebull



Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07

ÍNDICE

PRÓLOGO
de Julián Marías

El libro crucial de Manuel García Morente

El libro filosófico más importante de mi maestro y amigo Manuel García Morente se titula *Lecciones preliminares de filosofía.* Creo que responde a un momento decisivo de su vida, y ver cuál fue ayuda a su comprensión. Mi relación con Morente fue larga, próxima y se convirtió pronto en entrañable amistad. He sido testigo cercano de los años finales de su vida, relativamente breve (1886-1942), y por supuesto de la fase crucial en que se produjo un giro decisivo.

Lo conocí en 1931, al ingresar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Su cátedra era de Ética, pero además daba un curso de Introducción a la Filosofía y otro de Literatura Francesa. Desde 1932 seguí su curso de Ética, hasta mi licenciatura en 1936, un mes antes del comienzo de la guerra civil. En ese tiempo era Decano de la Facultad, el mejor Decano tal vez de toda su historia. Publiqué mi primer libro, *Historia de la Filosofía,* en enero de 1941; un año después murió Morente; desde su segunda edición hasta hoy, mi libro lleva esta dedicatoria: «A la memoria de mi maestro D. Manuel García Morente, que fue Decano y alma de aquella Facultad de Filosofía y Letras donde yo conocí la Filosofía». En 1946, en mi libro *Filosofía española actual (Unamuno, Ortega, Morente, Zubiri),* escribí un capítulo sobre su figura y pensamiento. Lo más importante, sin embargo, fue un largo artículo de 1952, «Dios y el César (Unas palabras sobre Morente)», en que respondía a un número de la

revista *Ateneo,* aparente homenaje a Morente a los diez años de su muerte, que me pareció intolerable. Mi artículo fue prohibido personalmente por la autoridad más alta; lo publiqué en *La Nación* de Buenos Aires, lo que tuvo para mí enojosas consecuencias. Finalmente, en 1967, veinticinco años después de la muerte de Morente, publiqué el artículo «El sacrificio de Morente». Los dos están reimpresos en mi libro *Sobre el cristianismo* (Planeta-Testimonio, 1997).

El prestigio intelectual y moral de Morente era muy alto. En 1933 organizó el Crucero Universitario por el Mediterráneo, y allí conviví cercanamente con él durante más de mes y medio. En 1941, ya sacerdote, nos casó a Dolores Franco y a mí, en la capilla de San Luis de los Franceses. Por último, el 13 de enero de 1942 presidió el tribunal de mi suspendida tesis doctoral *La filosofía del P. Gratry.* Me escribió una carta extraordinariamente cordial y elogiosa, en que me autorizaba a hacer de ella el uso que quisiera: nunca hice ninguno.

En julio de 1936, en los primeros días de la guerra civil, fue asesinado en Toledo el ingeniero geógrafo Bonelli, yerno de Morente, casado con su hija María Josefa, padre de sus dos nietos pequeños. La desolación de Morente, con su hija muy joven viuda y sus nietos huérfanos fue inmensa; simultáneamente empezaron las «depuraciones», e incomprensiblemente fue despojado del Decanato y de la cátedra. Le avisaron que estaba en peligro y le aconsejaron salir de España. Aprovechando un pasaporte todavía válido se marchó a París con 65 francos. Un amigo le prestó una habitación para dormir; una amiga le ofreció comer en su casa. En esta situación de angustia y penuria pasó algunos meses, sin conseguir autorización para la salida de sus hijas y nietos.

Esta crisis profunda, atenuada por un trabajo editorial que permitía subsistir, removió su persona, le hizo pensar en ella y revivir su originaria y desatendida formación religiosa.

Una noche tuvo una experiencia que lo conmovió profundamente, y que llamó después el «hecho extraordinario». La describió por escrito, extensamente y con minuciosidad fenomenológica, en un largo documento destinado a la lectura de un sacerdote amigo. Lleno de dudas, reserva y posibles interpretaciones, en todo caso significó un momento decisivo, un giro en la orienta-

ción de su vida, que adquirió una versión religiosa íntima, aunque no hubiese ninguna alteración exterior, ni siquiera un reconocimiento explícito de ello.

Poco después, Morente recibió una invitación para ocupar una cátedra en la Universidad de Tucumán, Argentina. Esto era para él un trabajo propio, filosófico y de prestigio; un modo de vida adecuado; la posibilidad de trasladarse con su familia. Aceptó, y se hizo el viaje. En Tucumán tuvo una actividad intensa y fructífera, que todavía se recuerda con entusiasmo.

En 1937-38 dio un curso de excepcional interés e importancia, que fue publicado en la Argentina por dos veces durante su vida, en 1938 y 1941: *Lecciones preliminares de filosofía*. Por cierto, en 1943, tras la muerte de su autor, se publicó una edición en Madrid, con destino a los cursos universitarios, con el complemento de un texto de Juan Zaragüeta, competente profesor, y el título *Fundamentos de Filosofía*. Lo lamentable es que el libro de Morente fue indebidamente manipulado por una importante y abusiva autoridad eclesiástica, con mutilaciones y alteraciones inaceptables. Lo señalé sin suficiente relieve en 1946, y con todo el necesario en 1952 —reténganse las fechas—, en el artículo «Dios y el César», de modo que constase que el libro verdadero era el editado en la Argentina.

Creo que lo que acabo de recordar es condición para la plena comprensión de ese libro. Fue pensado y escrito en la fase que fue clave de la vida de su autor. Es el momento en que hace crisis su vida anterior, como hombre privado y familiar, como intelectual y profesional, como español que momentáneamente se ve excluido de su patria. Entra en últimas cuentas consigo. Profundiza en lo que Unamuno llamaba el hondón del alma. Recobra en la Argentina la serenidad y el equilibrio, es el mismo, pero no lo mismo. No se considera todavía católico, pero en modo alguno se siente ajeno; vive en una situación de «llamada», por otro nombre vocación.

La filosofía que expone es la misma que había profesado y expuesto tantas veces en Madrid: la filosofía de Morente, riquísima, abarcadora, depositaria de toda la gran tradición, identificada sustancialmente con la de Ortega, hecha «suya».

Pero la transformación personal de Morente hace que haya una innovación, una apertura a nuevos pensamientos, a reparar

en dimensiones desatendidas, que han entrado en su vida y por ello en su horizonte intelectual.

Si se mira bien, la gran innovación es la ausencia de omisiones. Una filosofía está caracterizada por sus problemas, sus cuestiones —siempre he creído que la filosofía consiste en las preguntas radicales—, las respuestas son secundarias; y esas preguntas no son siempre las mismas; en eso consiste su historia.

En este libro de Morente convergen el que había sido, el que siguió siendo, y el que podría ser, el que se anunciaba; por razones diversas, sobre todo por su temprana muerte, no se pudo realizar con plenitud; pero me parece que este libro refleja esa dualidad, que pudo ser tan fecunda, sobre todo si se lo ve como un acto personal, que es lo que tiene que ser toda filosofía auténtica.

LECCIONES PRELIMINARES DE FILOSOFÍA

Lección I

EL CONJUNTO DE LA FILOSOFÍA

La filosofía y su vivencia

Vamos a iniciar el curso de introducción a la filosofía planteando e intentando resolver algunas de las cuestiones principales de esta disciplina.

Ustedes vienen a estas aulas y yo a ellas también, para hacer juntos algo. ¿Qué es lo que vamos a hacer juntos? Lo dice el tema: vamos a hacer filosofía.

La filosofía es, por de pronto, algo que el hombre hace, que el hombre ha hecho. Lo primero que debemos intentar, pues, es definir ese «hacer» que llamamos filosofía. Deberemos por lo menos dar un concepto general de la filosofía, y quizá fuese la incumbencia de esta lección primera la de explicar y exponer qué es la filosofía. Pero esto es imposible. Es absolutamente imposible decir de antemano qué es filosofía. No se puede definir la filosofía antes de hacerla; como no se puede definir en general ninguna ciencia, ni ninguna disciplina, antes de entrar directamente en el trabajo de hacerla.

Una ciencia, una disciplina, un «hacer» humano cualquiera, recibe su concepto claro, su noción precisa, cuando ya el hombre ha dominado ese hacer. Sólo sabrán ustedes qué es filosofía cuando sean realmente filósofos. Por consiguiente, no puedo decirles lo que es filosofía. Filosofía es lo que vamos a hacer ahora juntos, durante este curso en la Universidad de Tucumán.

¿Qué quiere esto decir? Esto quiere decir que la filosofía, más que ninguna otra disciplina, necesita ser vivida. Necesitamos

tener de ella una «vivencia». La palabra vivencia ha sido introducida en el vocabulario español por los escritores de la Revista de Occidente, como traducción de la palabra alemana *Erlebnis.* Vivencia significa lo que tenemos realmente en nuestro ser psíquico; lo que real y verdaderamente estamos sintiendo, teniendo, en la plenitud de la palabra «tener».

Voy a dar un ejemplo para que comprendan bien lo que es la «vivencia». El ejemplo no es mío, es de Bergson.

Una persona puede estudiar minuciosamente el plano de París; estudiarlo muy bien; notar uno por uno los diferentes nombres de las calles; estudiar sus direcciones; luego puede estudiar los monumentos que hay en cada calle; puede estudiar los planos de esos monumentos; puede repasar las series de las fotografías del Museo del Louvre, una por una. Después de haber estudiado el plano y los monumentos, puede este hombre procurarse una visión de las perspectivas de París, mediante una serie de fotografías tomadas de múltiples puntos de vista. Puede llegar de esa manera a tener una idea regularmente clara, muy clara, clarísima, detalladísima de París.

Esta idea podrá ir perfeccionándose cada vez más, conforme los estudios de este hombre sean cada vez más minuciosos; pero siempre será una mera idea. En cambio, veinte minutos de paseo a pie por París, son una vivencia.

Entre veinte minutos de paseo a pie por una calle de París y la más larga y minuciosa colección de fotografías, hay un abismo. La una es una mera idea, una representación, un concepto, una elaboración intelectual; mientras que la otra es ponerse uno realmente en presencia del objeto, esto es: vivirlo, vivir con él; tenerlo propia y realmente en la vida; no el concepto que lo substituya; no la fotografía que lo substituya; no el plano, no el esquema, que lo substituya, sino él mismo. Pues lo que nosotros vamos a hacer es vivir la filosofía.

Para vivirla es indispensable entrar en ella como se entra en una selva; entrar en ella a explorarla.

En esta primera exploración, evidentemente no viviremos la totalidad de ese territorio que se llama filosofía. Pasearemos por algunas de sus avenidas; entraremos en algunos de sus claros y de sus bosques; viviremos realmente algunas de sus cuestiones, pero otras ni siquiera sabremos que existen quizá. Podremos de esas otras o de la totalidad del territorio filosófico, tener alguna

idea, algún esquema, como cuando preparamos algún viaje tenemos de antemano una idea o un esquema leyendo el Baedeker previamente. Pero vivir, vivir la realidad filosófica, es algo que no podremos hacer más que en un cierto número de cuestiones y desde ciertos puntos de vista.

Cuando pasen años y sean ustedes viajeros del continente filosófico, más avezados y más viejos, sus vivencias filosóficas serán más abundantes, y entonces podrán ustedes tener una idea cada vez más clara, una definición o concepto cada vez más claro, de la filosofía.

De vez en cuando, en estos viajes nuestros, en esta peregrinación nuestra por el territorio de la filosofía, podremos detenernos y hacer balance, hacer recuento de conjunto de las experiencias, de las vivencias que hayamos tenido; y entonces podremos formular alguna definición general de la filosofía, basada en esas auténticas vivencias que hayamos tenido hasta entonces.

Esa definición entonces tendrá sentido, estará llena de sentido, porque habrá dentro de ella vivencias personales nuestras. En cambio una definición que se dé de la filosofía, antes de haberla vivido, no puede tener sentido, resultará ininteligible. Parecerá acaso inteligible en sus términos; estará compuesta de palabras que ofrecen un sentido; pero ese sentido no estará lleno de la vivencia real. No tendrá para nosotros esas resonancias largas de algo que hemos estado mucho tiempo viviendo y meditando.

Definiciones filosóficas y vivencias filosóficas

Así, por ejemplo, es posible reducir los sistemas filosóficos de algunos grandes filósofos a una o dos fórmulas muy pregnantes, muy bien acuñadas. Pero, ¿qué dicen esas fórmulas a quien no ha caminado a lo largo de las páginas de los libros de esos filósofos? Si les digo a ustedes, por ejemplo, que el sistema de Hegel puede resumirse en la fórmula de que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», es cierto que el sistema de Hegel puede resumirse en esa fórmula. Es cierto también que esa fórmula presenta un sentido inmediato, inteligible, que es la identificación de lo racional con lo real, tanto poniendo como sujeto a lo racional y como objeto a lo real, como invirtiendo los términos de la proposición y poniendo lo real como sujeto y lo racional como predicado.

Pero a pesar de ese sentido aparente e inmediato que tiene esta fórmula, y a pesar de ser realmente una fórmula que expresa en conjunto bastante bien el contenido del sistema hegeliano, ¿qué les dice a ustedes? No les dice nada. No les dice ni más ni menos que el nombre de una ciudad que ustedes no han visto, o el nombre de una calle por la cual no han pasado nunca. Si yo les digo a ustedes que la Avenida de los Campos Elíseos está entre la Plaza de la Concordia y la Plaza de la Estrella, ustedes tienen una frase con un sentido; pero dentro de ese sentido no pueden poner una realidad auténticamente vivida por ustedes.

En cambio, si se ponen a leer, a meditar, los difíciles libros de Hegel; si se sumergen y bracean en el mar sin fondo de la *Lógica,* de la *Fenomenología del Espíritu,* o de la *Filosofía de la Historia Universal,* al cabo de algún tiempo de convivir por la lectura con estos libros de Hegel, ustedes viven esa filosofía: estos secretos caminos les son a ustedes conocidos, familiares; las diferentes deducciones, los razonamientos por donde Hegel va pasando de una afirmación a otra, de una tesis a otra, ustedes también los han recorrido de la mano del gran filósofo. Y entonces, cuando lleven algún tiempo viviéndolos y oigan decir la fórmula de «todo lo racional es real y todo lo real es racional», llenarán esa fórmula con un contenido vital, con algo que ha vivido realmente, y cobrará esa fórmula una cantidad de sentidos y de resonancias infinitas que, dicha de primera vez, no tendría.

Pues bien: si yo ahora les diese alguna definición de la filosofía, o si me pusiese a discutir con ustedes varias definiciones de la filosofía, sería exactamente lo mismo que ofrecerles la fórmula del sistema hegeliano. No pondrían ustedes dentro de esa definición ninguna vivencia personal. Por eso me abstengo de dar ninguna definición de la filosofía. Solamente, repito, cuando hayamos recorrido algún camino, por pequeño que sea, dentro de la filosofía misma, entonces podremos, de vez en cuando, hacer alto, volver atrás, recapitular las vivencias tenidas e intentar alguna fórmula general que recoja, palpitante de vida, esas representaciones experimentadas realmente por nosotros mismos.

Así, pues, estas LECCIONES PRELIMINARES DE FILOSOFÍA van a ser a manera de viajes de exploración dentro del continente filosófico. Cada uno de estos viajes va a ir por una senda y va a explorar una provincia. Las demás serán objeto de otros viajes, de otras exploraciones, y poco a poco irán ustedes sintiendo

cómo el círculo de problemas, el círculo de reflexiones y de meditaciones, algunas amplias de vuelo, otras minuciosas y como, por decirlo así, microscópicas, constituyen el cuerpo palpitante de eso que llamamos la filosofía.

Y el primer viaje que vamos a hacer va a ser, por decirlo así, en aeroplano; una exploración panorámica. Vamos a preguntarnos por de pronto qué designa la palabra filosofía.

La palabra filosofía tiene que designar algo. No vamos a ver qué es ese algo que la palabra designa, sino simplemente señalarlo, decir: está ahí.

Sentido de la voz filosofía

Evidentemente, todos ustedes saben lo que la palabra filosofía en su estructura verbal significa. Está formada por las palabras griegas *philo* y *sophia,* que significan «amor a la sabiduría». Filósofo es el amante de la sabiduría. Pero este significado apenas si en la historia dura algún tiempo. En Herodoto, en Tucídides, quizá en los presocráticos, alguna que otra vez, durante poco tiempo, tiene este significado primitivo de amor a la sabiduría. Inmediatamente pasa a tener otro significado: significa la sabiduría misma. De modo que ya en los primeros tiempos de la auténtica cultura griega, filosofía significa, no el simple afán o el simple amor a la sabiduría, sino la sabiduría misma.

Y aquí nos encontramos ya con el primer problema: si la filosofía es el saber, ¿qué clase de saber es el saber filosófico? Porque hay muchas clases de saber: hay el saber que tenemos todos, sin haber aprendido ni reflexionado sobre nada; y hay otro saber, que es el que adquirimos cuando lo buscamos. Hay un saber, pues, que tenemos sin haberlo buscado, que encontramos sin haberlo buscado, como Pascal encontraba a Dios sin buscarlo; pero hay otro saber que no tenemos nada más que si lo buscamos y que, si no lo buscamos, no lo tenemos.

La filosofía antigua

Esta duplicidad de sentido en la palabra «saber» responde a la distinción entre la simple opinión y el conocimiento bien funda-

do racionalmente. Con esta distinción entre la opinión y el conocimiento fundado, inicia Platón su filosofía. Distingue lo que él llama *doxa,* opinión (la palabra *doxa* la encuentran ustedes en la bien conocida de *paradoxa,* paradoja, que es la opinión que se aparta de la opinión corriente) y frente a la opinión, que es el saber que tenemos sin haberlo buscado, pone Platón la *episteme,* la ciencia, que es el saber que tenemos porque lo hemos buscado. Y entonces la filosofía ya no significa «amor a la sabiduría», ni significa tampoco el saber en general, cualquier saber, sino que significa ese saber especial que tenemos, que adquirimos después de haberlo buscado, y de haberlo buscado metódicamente, por medio de un método, es decir, siguiendo determinados caminos, aplicando determinadas funciones mentales a la averiguación. Para Platón, el método de la filosofía, en el sentido del saber reflexivo que encontramos después de haberlo buscado intencionalmente es la dialéctica. Es decir, que cuando no sabemos nada, o lo que sabemos lo sabemos sin haberlo buscado, como la opinión, o sea, un saber que no vale nada, cuando nada sabemos y queremos saber, cuando queremos acceder o llegar a esa *episteme,* a ese saber racional y reflexivo, tenemos que aplicar un método para encontrarlo, y ese método Platón lo llama dialéctica. La dialéctica consiste en *suponer* que lo que queremos averiguar es tal cosa o tal otra; es decir, anticipar el saber que buscamos, pero inmediatamente negar y discutir esa tesis o esa afirmación que hemos hecho y depurarla en discusión.

Él llama, pues, dialéctica a ese método de la autodiscusión, porque es una especie de diálogo consigo mismo. Y así, suponiendo que las cosas son esto o lo otro y luego discutiendo esa suposición, para substituirla por otra mejor, acabamos poco a poco por llegar al conocimiento que resiste a todas las críticas y a todas las discusiones; y cuando llegamos a un conocimiento que resiste a las discusiones dialogadas, o dialécticas, entonces tenemos el saber filosófico, la sabiduría auténtica, la *episteme,* como llama Platón, la ciencia.

Con Platón, pues, la palabra filosofía adquiere el sentido de saber racional, saber reflexivo, saber adquirido mediante el método dialéctico.

Ese mismo sentido tiene la palabra filosofía en el sucesor de Platón, Aristóteles. Lo que pasa es que Aristóteles es un gran espíritu, que hace avanzar extraordinariamente el caudal de los conoci-

mientos adquiridos reflexivamente. Y entonces la palabra filosofía tiene ya en Aristóteles el volumen enorme de comprender dentro de su seno y designar la totalidad de los conocimientos humanos. El hombre conoce reflexivamente ciertas cosas después de haberlas estudiado e investigado. Todas las cosas que el hombre conoce y los conocimientos de esas cosas, todo ese conjunto del saber humano, lo designa Aristóteles con la palabra filosofía. Y desde Aristóteles sigue empleándose la palabra filosofía en la historia de la cultura humana con el sentido de la totalidad del conocimiento humano.

La filosofía, entonces, se distingue en diferentes partes. En la época de Aristóteles la distinción o distribución corriente de las partes de la filosofía eran: lógica, física y ética.

La lógica, en época de Aristóteles, era la parte de la filosofía que estudiaba los medios de adquirir el conocimiento, los métodos para llegar a conocer el pensamiento humano en las diversas maneras de que se vale alcanzar conocimiento del ser de las cosas.

La palabra física designaba la segunda parte de la filosofía. La física era el conjunto de nuestro saber acerca de todas las cosas, fuesen las que fuesen. Todas las cosas, y el alma humana entre ellas, estaban dentro de la física. Por eso la psicología, para Aristóteles, formaba parte de la física, y la física, a su vez, era la segunda parte de la filosofía.

Y en tercer lugar la filosofía contenía ética. La ética era el nombre general con que se designaban en Grecia, en la época de Aristóteles, todos nuestros conocimientos acerca de las actividades del hombre, lo que el hombre es, lo que el hombre produce, que no está en la naturaleza, que no forma parte de la física, sino que el hombre lo hace. El hombre, por ejemplo, hace el Estado, va a la guerra, tiene familia, es músico, poeta, pintor, escultor; sobre todo es escultor para los griegos. Pues todo esto lo comprendía Aristóteles bajo el nombre de ética, una de cuyas subpartes era la política.

Pero la palabra filosofía abarcaba, repito, todo el conjunto de los conocimientos que podía el hombre alcanzar. Valía tanto como saber racional.

La filosofía en la Edad Media

Sigue este sentido de la palabra filosofía a través de la Edad Media; pero ya al principio de ésta, se desprende de ese *totum*

revolutum que es la filosofía entonces, una serie de investigaciones, de disquisiciones de pensamientos, que se separan del tronco de la filosofía y constituyen una disciplina aparte. Son todos los pensamientos, todos los conocimientos que tenemos acerca de Dios, ya sea obtenidos por la luz natural, ya sea recibidos por divina revelación. Los conocimientos nuestros acerca de Dios, cualquiera que sea su origen, se separan del resto de los conocimientos y constituyen entonces la teología.

Puede decirse así que el saber humano durante la Edad Media se dividió en dos grandes sectores: teología y filosofía. La teología son los conocimientos acerca de Dios y filosofía los conocimientos humanos acerca de las cosas de la Naturaleza.

Sigue en esta situación, designando la palabra filosofía a todo conocimiento, salvo el de Dios. Y fue así hasta muy entrado el siglo XVII. Y todavía hoy existen en el mundo algunos residuos de ese sentido totalitario de la palabra filosofía. Por ejemplo, en el siglo XVII, el libro en que Isaac Newton expone la teoría de la gravitación universal, que es un libro de física, diríamos hoy, lleva por título *Philosophiae naturalis principia mathematica,* o sea, *Principios matemáticos de la filosofía natural.* Es decir, que en tiempos de Newton, la palabra filosofía significaba todavía lo mismo que en tiempos de la Edad Media o en tiempo de Aristóteles: la ciencia total de las cosas.

Pero aun hoy día hay un país, que es Alemania, donde las facultades universitarias son las siguientes: la Facultad de Derecho, la Facultad de Medicina, la Facultad de Teología y la Facultad de Filosofía. ¿Qué se estudia, entonces, bajo el nombre de Facultad de Filosofía? Todo lo que no es ni derecho, ni medicina, ni teología, o sea todo el saber humano en general. En una misma Facultad se estudia, pues, en Alemania, la química, la física, las matemáticas, la ética, la psicología, la metafísica, la ontología. De suerte que todavía aquí queda un residuo del viejo sentido de la palabra filosofía en la distribución de las facultades alemanas.

La filosofía en la Edad Moderna

Pero en realidad, a partir del siglo XVII, el campo inmenso de la filosofía empieza a desgajarse. Empiezan a salir del seno de la filosofía las ciencias particulares, no sólo porque se van constitu-

yendo esas ciencias con su objeto propio, sus métodos propios y sus progresos propios, sino también porque poco a poco los cultivadores van también especializándose.

Todavía Descartes es al mismo tiempo filósofo, matemático y físico. Todavía Leibniz es al mismo tiempo matemático, filósofo y físico. Todavía son espíritus enciclopédicos. Todavía puede decirse de Descartes y de Leibniz, como se dice de Aristóteles, «el filósofo», en el sentido que abarca la ciencia toda de todo cuanto puede ser conocido. Quizá todavía de Kant pueda decirse algo parecido, aunque, sin embargo, ya Kant no sabía toda la matemática que había en su tiempo; ya Kant no sabía toda la física que había en su tiempo, ni sabía toda la biología que había en su tiempo. Ya Kant no descubre nada en matemáticas, ni en física, ni en biología, mientras que Descartes y Leibniz todavía descubren teoremas nuevos en física y en matemáticas.

Pero a partir del siglo XVIII no queda ningún espíritu humano capaz de contener en una sola unidad la enciclopedia del saber humano, y entonces la palabra filosofía no designa la enciclopedia del saber, sino que de ese total han ido desgajándose las matemáticas por un lado, la física por otro, la química, la astronomía, etc.

¿Y qué es entonces la filosofía? Pues entonces la filosofía viene circunscribiéndose a lo que queda después de haber ido quitando todo eso. Si a todo el saber humano se le quitan las matemáticas, la astronomía, la física, la química, etc., lo que queda, eso es la filosofía.

Las disciplinas filosóficas

De suerte que hay un proceso de desgajamiento. Las ciencias particulares se van constituyendo con autonomía propia y disminuyendo la extensión designada por la palabra filosofía. Van otras ciencias saliendo, y entonces, ¿qué queda? Actualmente, de modo provisional y muy fluctuante, podremos enumerar del modo siguiente las disciplinas comprendidas dentro de la palabra filosofía: diremos que la filosofía comprende la ontología, o sea, la reflexión sobre los objetos en general; y como una de las partes de la ontología, la metafísica. Comprende también la lógica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética, la filosofía de

la religión y comprende o no comprende —no sabemos— la psicología y la sociología; porque justamente la psicología y la sociología están en este momento en si se separan o no se separan de la filosofía. Todavía hay psicólogos que quieren conservar la psicología dentro de la filosofía; pero ya hay muchos psicólogos, y no de los peores, que la quieren constituir en ciencia aparte, independiente. Pues lo mismo pasa con la sociología. Augusto Comte, que fue el que dio nombre a esta ciencia (y al hacerlo, como dice Fausto, le dio vida), todavía considera la sociología como el contenido más granado y florido de la filosofía positiva. Pero otros sociólogos la constituyen ya en ciencia aparte. Hay discusión. No vamos a resolver nosotros por ahora esta discusión; diremos entonces que en general todas esas disciplinas y estudios que he enumerado —ontología, metafísica, lógica, teoría del conocimiento, ética, estética, filosofía de la religión, psicología y sociología—, forman parte y constituyen las diversas provincias del territorio filosófico.

Podemos preguntarnos qué hay de común en esas disciplinas que acabo de enumerar; qué es lo común en ellas que las contiene dentro del ámbito designado por la palabra filosofía; qué tienen de común para ser todas partes de la filosofía. Lo primero y muy importante que tienen en común, es que son todas el residuo de ese proceso histórico de desintegración.

La historia ha pulverizado el viejo sentido de la palabra filosofía. La historia ha eliminado del continente filosófico las ciencias particulares. Lo que ha quedado es la filosofía. Ese hecho histórico, con sólo ser un hecho, es muy importante. Es ya una afinidad extraordinaria la que mantienen entre sí esas disciplinas, por sólo ser los residuos de ese proceso de desintegración del viejo sentido de la palabra filosofía.

Pero apuremos más el problema. ¿Por qué han quedado dentro de la filosofía esas disciplinas? Voy a contestar esta pregunta de una manera muy filosófica, que consiste en invertir la pregunta. Del mismo modo que Bergson ha dicho muchas veces que una de las técnicas para definir el carácter de una persona no sólo consiste en enumerar lo que prefiere, sino también y sobre todo en enumerar lo que no prefiere; del mismo modo, en vez de preguntarnos por qué han sobrevivido filosóficamente estas disciplinas, vamos a preguntarnos por qué las otras no han sobrevivido. En vez de preguntarnos por qué están la lógica y la teo-

ría del conocimiento y la metafísica en la filosofía, vamos a preguntarnos por qué se han marchado las matemáticas, la física, la química, y las demás. Y si nos preguntamos por qué se han desprendido, encontramos lo siguiente: que una ciencia se ha desprendido del viejo tronco de la filosofía cuando ha logrado circunscribir un trozo en el inmenso ámbito de la realidad, definirlo perfectamente y dedicar exclusivamente su atención a esa parte, a ese aspecto de la realidad.

Las ciencias y la filosofía

Así, por ejemplo, pertenece a la realidad el número y la figura. Las cosas son dos, tres, cuatro, cinco, seis, mil o dos mil; las cosas son triángulos, cuadrados, esferas. Pero desde el momento en que se separa el «ser número» o el «ser figura» de los objetos que lo son y se convierte la numerosidad y la figura (independientemente del objeto que la tenga) en término del pensamiento, cuando se circunscribe ese trozo de realidad y se dedica especial atención a ella, quedan constituidas las matemáticas como una ciencia independiente y se separan de la filosofía.

Si luego otro trozo de la realidad, como son por ejemplo los cuerpos materiales todos, en sus relaciones unos con otros, se destacan como un objeto preciso de investigación, entonces se constituye la ciencia física.

Cuando los cuerpos en su constitución íntima, en su síntesis de elementos, se destacan también como objetos de investigación, constitúyese la química.

Cuando la vida de los seres vivientes, animales y plantas, se circunscribe y se separa del resto de las cosas que son, y sobre ella se lanza el estudio y la mirada, entonces se constituye la biología.

¿Qué es lo que ha pasado? Pues ha pasado que grandes sectores del ser en general, grandes sectores de la realidad, se han constituido en provincias. ¿Y por qué se han constituido en provincias? Pues precisamente porque han prescindido del resto; porque deliberadamente se han especializado; porque deliberadamente han renunciado a tener el carácter de objetos totales. Es decir, que una ciencia se sale de la filosofía cuando renuncia a considerar su objeto desde un punto de vista universal y totalitario.

La ontología no recorta en la realidad un trozo para estudiarlo ella sola, olvidando lo demás, sino que tiene por objeto la totalidad del ser. La metafísica forma parte de la ontología también. La teoría del conocimiento se refiere a todo conocimiento de todo ser.

Así tenemos que si ahora nos paramos un poco, nos detenemos en nuestro camino y hacemos lo que os decía al principio, un intento de definición, siquiera rápido, de la filosofía, podríamos decir lo siguiente, y ahora lo diremos con vivencia plena: la filosofía es la ciencia de los objetos desde el punto de vista de la totalidad, mientras que las ciencias particulares son los sectores parciales del ser, provincias recortadas dentro del continente total del ser. La filosofía será, pues, en este primer esbozo de definición —seguramente falso, seguramente esquemático, pero que ahora para nosotros tiene sentido— la disciplina que considera su objeto siempre desde el punto de vista universal y totalitario. Mientras que cualquier otra disciplina que no sea la filosofía lo considera desde un punto de vista parcial y derivado.

Las partes de la filosofía

Y entonces podremos sacar de esta pequeña averiguación a que en nuestra primera exploración panorámica hemos llegado, una división de la filosofía que nos sirva de guía para nuestros viajes sucesivos.

Por de pronto, decimos que la filosofía es el estudio de todo aquello que es objeto de conocimiento universal y totalitario. Pues bien: según esto, la filosofía podrá dividirse en dos grandes capítulos, en dos grandes ciencias: un primer capítulo o zona que llamaremos ontología, en donde la filosofía será el estudio de los objetos, todos los objetos, cualquier objeto, sea el que fuere; y otro segundo capítulo, en el que la filosofía será el estudio del conocimiento de los objetos. ¿De qué conocimiento? De todo conocimiento, de cualquier conocimiento.

Tendremos así una división de la filosofía en dos partes: primero, ontología, o teoría de los objetos conocidos y cognoscibles; segundo, gnoseología (palabra griega que viene de «gnosis», que significa sapiencia, saber) y que será el estudio del conocimiento

de los objetos. Distinguiendo entre el objeto y el conocimiento de él, tendremos estos dos grandes capítulos de la filosofía.

Mas me dirán ustedes: algo oímos hablar al principio de la lección de una disciplina filosófica que ahora de pronto está silenciada. Oímos hablar de ética, de estética, de filosofía de la religión, de psicología, de sociología. ¿Es que ésas han salido ya del tronco de la filosofía? ¿Por qué no habla usted de ellas? En efecto, todavía dentro del tronco de la filosofía, ocúpanse los filósofos actuales de esas disciplinas; pero comparadas con las dos fundamentales que acabo de nombrar —ontología y gnoseología— advierten ustedes ya que en esas disciplinas hay una cierta tendencia a particularizar el objeto.

La ética no trata de todo objeto pensable en general, sino solamente de la acción humana o de los valores éticos.

La estética no trata de todo objeto pensable en general. Trata de la actividad productora del arte, de la belleza y de los valores estéticos.

La filosofía de la religión también circunscribe su objeto. La psicología y la sociología más todavía.

Así es que estas ciencias están ya saliéndose de la filosofía. ¿Por qué no se han salido todavía de la filosofía? Porque los objetos a que se refieren son objetos que no son fáciles de recortar dentro del ámbito de la realidad. No son fáciles de recortar porque están íntimamente enlazados con lo que los objetos en general y totalitariamente son; y estando enlazadas con esos objetos, las soluciones que se dan a los problemas propiamente filosóficos de la ontología y de la gnoseología repercuten en estas elucubraciones que llamamos ética, estética, filosofía de la religión, psicología y sociología. Y como repercuten en ellas, la estructura de estas disciplinas depende íntimamente de la posición que tomemos con respeto a los grandes problemas fundamentales de la totalidad del ser. Por eso están todavía metidas dentro de la filosofía; pero ya están en la periferia.

Ya, repito, se discute si la psicología es o no una disciplina filosófica. Ya se discute si la sociología lo es; pronto se discutirá si la ética lo es, y mañana... mañana no, ya hay estéticos que discuten si la estética es filosofía y pretenden convertirla en una teoría del arte independiente de la filosofía.

Como ustedes ven, de esta primera exploración por el continente filosófico hemos ganado una visión histórica general.

Hemos visto cómo la filosofía empieza designando la totalidad del saber humano y cómo de ella se desgajan y desprenden ciencias particulares que salen del tronco común porque aspiran a la particularidad, a la especialidad, a recortar un trozo de ser dentro del ámbito de la realidad. Entonces, quedan en el tronco de la filosofía esa disciplina del ser en general que llamamos ontología y la del conocimiento en general que llamamos gnoseología.

Nuestro curso, entonces, va a tener un camino muy natural. Nuestros viajes van a consistir en un viaje por la ontología, para ver lo que es eso, en qué consiste eso, cómo puede hablarse del ser en general; un viaje por la gnoseología, a ver qué es eso de la teoría del conocer en general, y luego algunas pequeñas excursiones por estas ciencias que se nos van yendo, que están pidiendo permiso para marcharse (y yo por mi parte se lo voy a dar muy fácilmente): la ética, la estética, la psicología y la sociología.

Pero antes de entrar en el estudio primero que vamos a hacer de la ontología o metafísica, trataremos en la próxima lección de este curso de cómo nos vamos a manejar para filosofar, o sea, el método de la filosofía.

Lección II

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

Disposición de ánimo: admiración, rigor

Sucede con el método algo muy parecido a lo que nos sucedió con el concepto o definición de la filosofía.

El método de la filosofía puede, en efecto, definirse, describirse; pero la definición que de él se dé, la descripción que de él se haga, será siempre externa, será siempre formularia; no tendrá contenido vivaz, no estará repleta de vivencia, si nosotros mismos no hemos practicado ese método.

En cambio, esa misma definición, esa misma descripción de los métodos filosóficos, adquiere un cariz, un aspecto real, profundo, viviente, cuando ya de verdad se ha practicado con él.

Así, haber de describir el método filosófico antes de haber hecho filosofía, es una empresa posible, tanto que vamos a intentarla hoy nosotros; pero mucho menos útil que las reflexiones sobre el método que podamos hacer dentro de algunos meses, cuando ya nuestra experiencia real esté colmada de intuiciones filosóficas, cuando ya nosotros mismos hayamos ejercitado repetidamente nuestro espíritu en la confección de esa miel que la abeja humana destila y que llamamos filosofía.

De todas suertes, del mismo modo que en la lección anterior intenté una descripción general del territorio filosófico, voy a intentar hoy una descripción también de los principales métodos que se usan en la filosofía, advirtiéndoles, desde luego, que más adelante, dentro de meses, es cuando estas determinaciones conceptuales que hoy enumeramos se encontrarán llenas de su verdadero sentido.

Para abordar la filosofía, para entrar en el territorio de la filosofía, una primera disposición de ánimo es absolutamente indispensable. Es absolutamente indispensable que el aspirante a filósofo se haga bien cargo de llevar a su estado una disposición infantil. El que quiere ser filósofo necesitará puerilizarse, infantilizarse, hacerse como el niño pequeño.

¿En qué sentido hago esta paradójica afirmación de que el filósofo conviene que se puerilice? La hago en el sentido de que la disposición de ánimo para filosofar debe consistir esencialmente en percibir y sentir por dondequiera, en el mundo de la realidad sensible, como en el mundo de los objetos ideales, problemas, misterios; admirarse de todo, sentir lo profundamente arcano y misterioso de todo eso; plantarse ante el universo y el propio ser humano con un sentimiento de estupefacción, de admiración, de curiosidad insaciable, como el niño que no entiende nada y para quien todo es problema.

Ésa es la disposición primaria que debe llevar al estudio de la filosofía el principiante. Dice Platón que la primera virtud del filósofo es admirarse. *Thaumatzein* —dice en griego— de donde viene la palabra «taumaturgo». Admirarse, sentir esa divina inquietud, que hace que donde otros pasan tranquilos, sin vislumbrar siquiera que hay problema, el que tiene una disposición filosófica está siempre inquieto, intranquilo, percibiendo en la más mínima cosa problemas, arcanos, misterios, incógnitas, que los demás no ven.

Aquel para quien todo resulta muy natural, para quien todo resulta muy fácil de entender, para quien todo resulta muy obvio, ése no podrá nunca ser filósofo.

El filósofo necesita, pues, una dosis primera de infantilismo; una capacidad de admiración que el hombre ya hecho, que el hombre ya endurecido y encanecido, no suele tener. Por eso Platón prefería tratar con jóvenes a tratar con viejos. Sócrates, el maestro de Platón, andaba entre la juventud de Atenas, entre los niños y las mujeres. Realmente, para Sócrates, los grandes actores del drama filosófico son los jóvenes y las mujeres.

Esa admiración, pues, es una fundamental disposición para la filosofía. Y resumiendo esta disposición, podremos definirla ahora, ya de un modo conceptual, como la capacidad de problematizarlo todo, de convertirlo todo en problema.

Otra segunda disposición que conviene enormemente llevar al trabajo filosófico, es la que pudiéramos llamar el espíritu de rigor

en el pensamiento, la exigencia de rigor, la exigencia de exactitud. En este sentido, también podría decirse que la edad mejor para comenzar a filosofar es la juventud. El joven no pasa por movimientos mal hechos en las cosas del espíritu. El joven tiene una exigencia de rigor, una exigencia de racionalidad, de intelectualidad, que el hombre ya viejo, con el escepticismo que la edad trae, no suele nunca poseer.

Esta exigencia de rigor tiene que tener para nosotros, los que vamos a hacer filosofía, dos aspectos fundamentales. Por una parte, ha de llevarnos a eliminar lo más posible de nuestras consideraciones las cómodas pero perfectamente inútiles tradiciones de la sabiduría popular. Existe una sapiencia popular que se condensa en refranes, en tradiciones, en ideas, que la masa del pueblo trae y lleva. La filosofía no es eso. La filosofía, por el contrario, ha de reaccionar contra esa supuesta sabiduría popular. La filosofía tiene que llevar a la dilucidación de sus problemas un rigor metódico, que es incompatible con la excesiva facilidad con que estas concepciones de la sapiencia popular pasan de mente en mente y arraigan en la mayor parte de los espíritus.

Pero, por otro lado, habremos de reaccionar con no menos violencia contra el defecto contrario, que es el de figurarse que la filosofía tiene que hacerse como las ciencias; que la filosofía no puede ser sino la síntesis de los resultados obtenidos por las ciencias positivas. No hay nada más descorazonador, sobre todo en el transcurso de estos 30 o 40 últimos años, que el espectáculo que los científicos más ilustres en sus disciplinas positivas ofrecen cuando se meten a filosofar sin saber filosofía. El hecho de haber descubierto una nueva estrella en el firmamento o de haber expuesto una nueva ley de la gravitación universal, no autoriza ni mucho menos justifica, y no digamos legitima, que un físico de toda la vida, un matemático de toda la vida, se ponga de pronto, sin preparación alguna, sin ejercitación previa, a hacer filosofía. Suele ocurrir lamentablemente que grandes espíritus científicos, que tienen toda nuestra veneración, toda nuestra admiración, hacen muchas veces el ridículo, porque se ponen a filosofar de una manera absolutamente pueril y casi salvaje.

Habremos, pues, de huir de las atropelladas generalizaciones de la sapiencia popular y de las no menos atropelladas generalizaciones de la ciencia, cuando se sale de los estrechos límites en que está recluida cada disciplina.

El hecho, por ejemplo, de haber descubierto la neurona, el elemento mínimo del sistema nervioso, no puede autorizar a un neurólogo, por ilustre y sabio que sea, a escribir las banalidades y trivialidades más pedestres sobre los problemas elementales de la filosofía.

Hay que convencerse, por otra parte —y sobre esto volveremos repetidas veces— de que la filosofía no es ciencia. La filosofía es una disciplina tan rigurosa, tan estrictamente rigurosa y difícil como la ciencia; pero no es ciencia, porque entre ambas hay mucha diferencia de propósito y de método, y entre otros éste: que cada ciencia tiene un objeto delimitado, mientras que como vimos en la lección anterior, la filosofía se ocupa de cualquier objeto en general.

Hechas estas advertencias, habiendo explícitamente descripto las dos disposiciones de ánimo que me parecen necesarias para abordar los problemas filosóficos, daremos un paso más allá y entraremos en la descripción propiamente dicha de los que podrán llamarse métodos de la filosofía.

Sócrates: la mayéutica

Para hacer esta descripción de los métodos filosóficos, vamos a recurrir a la historia del pensamiento filosófico, a la historia de la filosofía.

Si seguimos atenta aunque rápidamente el curso de los métodos que han aplicado los grandes filósofos de la Antigüedad, en la Edad Media y en la Época Moderna, podremos ir rastreando en todos ellos algunos elementos fundamentales del método filosófico, que resumiremos al final de esta conferencia.

Propiamente a partir de Sócrates, o sea, en el siglo IV antes de Jesucristo, en Atenas empezó a haber una filosofía consciente de sí misma y sabedora de los métodos que emplea. Sócrates es, en realidad, el primer filósofo que nos habla de su método. Sócrates nos cuenta cómo filosofa.

¿Cuál es el método que Sócrates emplea? Él mismo lo ha denominado la mayéutica. Esto no significa más que la interrogación. Sócrates pregunta. El método de la filosofía consiste en preguntar.

Cuando se trata, para Sócrates, de definir, de llegar a la esencia de algún concepto, sale de su casa, se va a la plaza pública

de Atenas, y a todo el que pasa por delante de él lo llama y le pregunta: ¿qué es esto? Así, por ejemplo, un día Sócrates sale de su casa preocupado en averiguar qué es la valentía, qué es ser valiente. Llega a la plaza pública y se encuentra con un general ateniense. Entonces se dice: aquí está, éste es el que sabe lo que es ser valiente, puesto que es el general, el jefe. Y se acerca y le dice: ¿qué es la valentía? Tú que eres el general del ejército ateniense, tienes que saber qué es la valentía. Entonces el otro le dice: ¡Claro está! ¿Cómo no voy a saber yo qué es la valentía? La valentía consiste en atacar al enemigo y en no huir jamás. Sócrates se rasca la cabeza y le dice: esa contestación que me has dado no es del todo satisfactoria; y le hace ver que muchas veces en las batallas los generales mandan al ejército retroceder para atraer al enemigo a una determinada posición y en esa posición echársele encima y destruirlo. Entonces el general rectifica y dice: bueno, tienes razón. Y da otra definición; y sobre esta segunda definición, otra vez Sócrates ejerce su crítica interrogante. Sigue no quedando satisfecho y pidiendo otra nueva definición; y así, a fuerza de interrogaciones, hace que la definición primeramente dada vaya atravesando por sucesivos mejoramientos, por extensiones, por reducciones, hasta quedar ajustada lo más posible, sin llegar nunca a ser perfecta.

Ninguno de los diálogos de Sócrates, que nos ha conservado Platón —en donde reproduce con bastante exactitud los espectáculos o escenas que él presencia—, consigue llegar a una solución satisfactoria, sino que se interrumpen, como dando a entender que el trabajo de seguir preguntando y seguir encontrando dificultades, interrogantes y misterios en la última definición dada, no se puede acabar nunca.

Platón: la dialéctica; el mito de la reminiscencia

Este método socrático de la interrogación, de la pregunta y la respuesta, es el que Platón, discípulo de Sócrates, perfecciona. Platón perfecciona la mayéutica de Sócrates y la convierte en lo que él llama la dialéctica.

La dialéctica platónica conserva los elementos fundamentales de la mayéutica socrática. La dialéctica platónica conserva la idea de que el método filosófico es una contraposición, no de opi-

niones distintas, sino de una opinión y la crítica de ella. Conserva, pues, la idea de que hay que partir de una hipótesis primera y luego irla mejorando a fuerza de las críticas que se le vayan haciendo en torno, y esas críticas como mejor se hacen es en el diálogo, en el intercambio de afirmaciones y de negaciones; y por eso la llama dialéctica.

Vamos a ver cuáles son los principios, las esencias filosóficas que están a la base de este procedimiento dialéctico.

La dialéctica se descompone, para Platón, en dos momentos. Un primer momento consiste en la intuición de la idea; otro segundo momento consiste en el esfuerzo crítico para esclarecer esa intuición de la idea. De modo que primeramente, cuando nos ponemos ante la necesidad de resolver un problema, cuando sentimos esa admiración que Platón encomia tanto, esa admiración ante el misterio, cuando estamos ante el misterio, ante la interrogación, ante el problema, lo primero que el espíritu hace es lanzarse como un flechazo, como una intuición que se dispara hacia la idea de la cosa, hacia la idea del misterio que se tiene delante. Pero esa primera intuición de la idea es una intuición torpe, insuficiente. Es, más que la intuición misma, la designación del camino por donde vamos a ir hacia la conquista de esa idea. Y entonces viene después la dialéctica propiamente dicha en su segundo momento, que consiste en que los esfuerzos sucesivos del espíritu por intuir, por ver, contemplar, o, como se dice en griego, *theorein* (de ahí viene la palabra teoría) las ideas, van depurándose cada vez más, acercándose cada vez más a la meta, hasta llegar a una aproximación la mayor posible, nunca a la coincidencia absoluta con la idea, porque ésta es algo que se halla en un mundo del ser tan distinto del mundo de nuestra realidad viviente, que los esfuerzos del hombre por taladrar esta realidad viviente, por llegar al mundo de esas esencias eternas, inmóviles y puramente inteligibles, que son las ideas, no pueden nunca ser perfectamente logrados.

Esto lo expone Platón de una manera viva, interesante, por medio de esas ficciones a las cuales es tan aficionado. Es muy aficionado a exponer sus pensamientos filosóficos bajo la forma de lo que él mismo llama «cuentos», como los cuentos que cuentan los viejos a los niños; los llama con la palabra griega «mito». Cuando las nodrizas griegas les contaban un cuento a los niños, la palabra que empleaban es «mito».

Pues Platón es muy aficionado a los mitos, y para expresar su pensamiento filosófico apela muchas veces a ellos. Así, para expresar su pensamiento de la intuición de la idea y de la dialéctica que nos conduce a depurar esa intuición, emplea el mito de la «reminiscencia». Cuenta el cuento siguiente: Las almas humanas, antes de vivir en este mundo y de alojarse cada una de ellas en un cuerpo de hombre, vivieron en otro mundo, vivieron en el mundo en donde no hay hombres, ni cosas sólidas, ni colores, ni olores, ni nada que transite y cambie, ni nada que fluya en el tiempo y el espacio. Vivieron en un mundo de puras esencias intelectuales, en el mundo de las ideas. Ese mundo está en un lugar que Platón metafóricamente llama lugar celeste, *topos uranos*. Allí viven las almas en perpetua contemplación de las bellezas inmarcesibles de las ideas, conociendo la verdad sin esfuerzo alguno porque la tienen intuitivamente delante; sin nacer ni morir; en pura eternidad.

Pero esas almas, de vez en cuando, vienen a la tierra y se alojan en un cuerpo humano, dándole vida. Al estar en la tierra y alojarse en un cuerpo humano, naturalmente tienen que someterse a las condiciones en que se desenvuelve la vida en la tierra, a las condiciones de la espacialidad, de la temporalidad, del nacer y del morir, del dolor y del sufrimiento, de la insuficiencia de los esfuerzos, de la brevedad de la vida, de los desengaños, de la ignorancia y del olvido. Estas almas olvidan, olvidan las ideas que conocieron cuando vivían o estaban en el *topos uranos,* en el lugar celeste, donde moran las ideas. Olvidadas de sus ideas, están y viven en el mundo. Pero como han estado antes en ese *topos uranos,* donde están las ideas, bastará algún esfuerzo bien dirigido, bastarán algunas preguntas bien hechas, para que del fondo del olvido, por medio de la reminiscencia, atisben algún vago recuerdo de esas ideas.

Una vez que Platón cuenta este cuento (porque es un cuento, no vayan ustedes a creer que Platón cree en todo esto) a unos amigos suyos en Atenas, éstos quedan un poco recelosos; piensan: este señor parece que se burla. Entonces Platón les dice: Os lo voy a demostrar. En ese momento pasa por allí un muchacho de quince años, esclavo de uno de los concurrentes a la reunión. Platón le dice: Tu esclavo, Menón, ¿sabe matemáticas? No, hombre, ¡qué va a saber! Es un criado, un esclavo de mi casa. Pues que venga aquí; vas a ver.

Entonces Sócrates (que en los diálogos de Platón es siempre el portavoz) le empieza a preguntar. Le dice: Vamos a ver, niño, imagínate tres líneas rectas, y el niño se las imagina. Y así, a fuerza de preguntas bien hechas, va sacando de sí toda la geometría. Y dice Sócrates: ¿Veis? ¿No la sabía? ¡Pues la sabe!, la está recordando de los tiempos en que vivía en el lugar celeste de las ideas.

Las preguntas bien hechas, el esfuerzo por dirigir la intuición hacia la esencia del objeto propuesto, poco a poco y no de golpe, con una serie de flechazos sucesivos, enderezando el esfuerzo del espíritu conforme debe ir, conducirá a la reminiscencia, al recuerdo de aquellas esencias intelectuales que las almas han conocido y que luego, al encarnar en cuerpos humanos, han olvidado.

La dialéctica consiste, para Platón, en una contraposición de intuiciones sucesivas, que cada una de ellas aspira a ser la intuición plena de la idea, del concepto, de la esencia, pero como no puede serlo, la intuición siguiente, contrapuesta a la anterior, rectifica y mejora aquella anterior. Y así sucesivamente, en diálogo o contraposición de una a otra intuición, se llega a purificar, a depurar lo más posible esta vista intelectual, esta vista de los ojos del espíritu hasta acercarse lo más posible a esas esencias ideales que constituyen la verdad absoluta.

Aristóteles: la lógica

Aristóteles, amigo de Platón, pero, como él mismo dice, más amigo de la verdad, desenvuelve a su vez el método de la dialéctica en forma que lo hace cambiar de aspecto. Aristóteles se fija principalmente en ese movimiento de la razón intuitiva que pasa, por medio de la contraposición de opiniones, de una afirmación a la siguiente y de ésta a la siguiente. Se esfuerza por reducir a leyes ese tránsito de una afirmación a la siguiente. Se esfuerza por encontrar la ley en virtud de la cual de una afirmación pasamos a la siguiente.

Esta ocurrencia de Aristóteles es verdaderamente genial, porque es el origen de lo que llamamos la lógica. No puede decirse que Aristóteles sea el inventor de la lógica, puesto que ya Platón, en su dialéctica, tiene una lógica implícita; pero Aristóteles es el que le da estructura y forma definitiva, la misma forma que tiene hoy.

No ha cambiado durante todos estos siglos. Da una forma y estructura definitiva a eso que llamamos la lógica, o sea, la teoría de la inferencia, de una proposición que sale de otra proposición.

Como ustedes conocen perfectamente esta lógica, no voy a insistir sobre ella. Todos ustedes han estudiado seguramente lógica y saben lo que es un silogismo, la forma del razonamiento por medio de la cual de una proposición general, por medio de otra proposición también general, se extrae una proposición particular.

Las leyes del silogismo, sus formas, sus figuras, son, pues, el desenvolvimiento que Aristóteles hace de la dialéctica. Para Aristóteles el método de la filosofía es la lógica, o sea, la aplicación de las leyes del pensamiento racional que nos permite transitar de una posición a otra posición por medio de los engarces que los conceptos más generales tienen con otros menos generales, hasta llegar a lo particular. Esas leyes del pensamiento racional son, para Aristóteles, el método de la filosofía.

La filosofía ha de consistir, por consiguiente, en la demostración de la prueba. La prueba de las afirmaciones que se adelantan es lo que convierte estas afirmaciones en verdad. Una afirmación que no está probada no es verdadera, o por lo menos, como no sé todavía si es o no verdadera, no puede tener carta de naturaleza en el campo del saber, en el campo de la ciencia.

Edad Media: la disputa

Esta concepción de la lógica como método de la filosofía es heredada de Aristóteles por los filósofos de la Edad Media, los cuales la aplican con un rigor extraordinario. Es curioso observar cómo los escolásticos, y entre ellos principalmente santo Tomás de Aquino, completan el método de la prueba, el método del silogismo, con una especie de reviviscencia de la dialéctica platónica. El método que siguen los filósofos de la Edad Media no es solamente, como en Aristóteles, la deducción, la intuición racional, sino que además es la contraposición de opiniones divergentes. Santo Tomás, cuando examina una cuestión, no solamente deduce de principios generales los principios particulares aplicables a la cuestión, sino que además pone en columnas separadas las opiniones de los distintos filósofos, que son

unas en pro y otras en contra; las pone frente a frente, las critica unas con otras, extrae de ellas lo que puede haber de verdadero y lo que puede haber de falso. Son como dos ejércitos en batalla; son realmente una reviviscencia de la dialéctica platónica. Y entonces el resultado de esta comparación de opiniones diversas, complementado con el ejercicio de la educación y de la prueba, da lugar a las conclusiones firmes del pensamiento filosófico.

Si resumimos lo esencial en el método filosófico que, arrancando de Sócrates, pasando por Platón y Aristóteles, llega hasta toda la Edad Media en la Escolástica, nos encontramos con que lo más importante de este método es su segunda parte. No la intuición primaria de que se parte, de que se arranca, sino la discusión dialéctica con que la intuición ha de ser confirmada o negada. Lo importante, pues, en este método de los filósofos anteriores al Renacimiento, consiste principalmente en el ejercicio racional, discursivo; en la dialéctica, en el discurso, en la contraposición de opiniones; en la discusión de los filósofos entre sí o del filósofo consigo mismo.

El método de Descartes

En cambio, a partir del Renacimiento y muy especialmente a partir de Descartes, el método cambia completamente de cariz, y el acento va ahora a recaer, no tanto sobre la discusión posterior a la intuición, como sobre la intuición misma y los métodos de lograrla. Es decir, que si el método filosófico en la Antigüedad y en la Edad Media se ejercita principalmente después de tenida la intuición, el método filosófico en la Edad Moderna pasa a ejercitarse principalmente antes de tener la intuición y como medio para obtenerla.

Ustedes conocen de cerca el *Discurso del Método,* de Descartes, y las ideas filosóficas de éste; han visto que lo que le preocupaba era cómo llegar a una evidencia clara y distinta; es decir, cómo llegar a una intuición indubitable de la verdad. Los caminos que conducen a esa intuición (no los que después de la intuición la afianzan, la prueban, la rectifican o la depuran, sino los que conducen a ella) son los que a Descartes le interesan principalmente. El método es, pues, ahora preintuitivo, y tiene como propósito esencial lograr la intuición. ¿Cómo va a poderse

lograr la intuición? No va a poderse lograr más que de un modo, que es buscándola, lo que quiere decir dividiendo en partes todo objeto que se nos ofrezca confuso, oscuro, no evidente, hasta que alguna de esas partes se nos convierta en un objeto claro, intuitivo y evidente. Entonces ya tenemos la intuición.

Trascendencia e inmanencia

Se ha operado aquí un cambio radical con respecto a la concepción que tenía Platón del mundo y de la verdad. Platón tenía del mundo y de la verdad la concepción de que este mundo en que vivimos es el reflejo pálido del mundo en que no vivimos y que es el habitáculo de la verdad absoluta. Son, pues, dos mundos. Había que ir de éste a aquél. Había que estar seguro, lo más posible, de que la intuición que de aquél tenemos es la exacta y verdadera. En cambio, para Descartes, este mundo en que vivimos y el mundo de la verdad son uno y el mismo mundo. Lo que pasa es que cuando lo miramos por primera vez, el mundo en que vivimos nos aparece revuelto, confuso, como un cajón donde hay una multitud de cosas. Pero si en esa multitud de cosas, si en esa multitud de conceptos caóticos, si en ese cajón nos preocupamos despaciosamente por colocar aquí una cosa y allí otra e introducir orden en este *totum revolutum,* en ese cajón, entonces ese mundo se nos hace de pronto inteligible, lo comprendemos, nos es evidente. ¿En qué ha consistido aquí el logro de esta evidencia? No ha consistido en una fuga mística de este mundo a otro mundo, sino ha consistido en un análisis metódico de este mundo, en el fondo del cual está el inteligible mundo de las ideas. No son dos mundos distintos, sino uno dentro del otro y los dos constituyendo un todo.

Si me permitís que use ya una palabra técnica filosófica, veréis cómo ahora lo voy a hacer y estará llena de sentido vivo. No he querido usarla hasta que no estuviera llena de sentido vivo.

El mundo de Platón es distinto del mundo en que vivimos. El mundo de las ideas, diferente del mundo real en que vivimos en nuestra sensación, es un mundo *trascendente,* porque es otro mundo distinto del que tenemos en la sensación. La verdad, para Platón, es trascendente a las cosas. La idea, para Platón, es, pues, trascendente al objeto que vemos y tocamos.

Cuando queremos definir un objeto de los que vemos y tocamos, tenemos que quitarlo de en medio y fugarnos al mundo trascendente de las ideas, distinto completamente, y por eso lo llama «trascendente». Pero en Descartes, cuando queremos compartir plenamente un concepto, no nos fugamos fuera de ese concepto, a otro mundo, sino que por medio del análisis introducimos claridad en ese concepto mismo. Es el mismo concepto que nos era oscuro, y que ahora se nos convierte en claro. Luego el mundo inteligible en Descartes es *inmanente,* forma parte, es el mismo mundo de la sensación y de la percepción sensible, y no otro mundo distinto.

Los conceptos filosóficos, técnicos, de la «trascendencia» y de la «inmanencia», creo que tienen ahora para vosotros un sentido más vivaz que si los hubiera pronunciado yo de pronto, sin preparación y sin explicación previa.

De modo que el método cartesiano, y a partir de Descartes el de todos los filósofos, postula la inmanencia del objeto filosófico. La intuición tiene que discernir, a través de la caótica confusión del mundo, todas esas ideas claras y distintas que constituyen su esencia y su meollo. El análisis es, pues, el método que conduce a Descartes a la intuición, y a partir de este momento, en toda la filosofía posterior a Descartes acentúase constantemente este instrumento de la intuición. Después de Descartes, la intuición sigue siendo, en una o en otra forma, según los sistemas filosóficos de que se trate, el método por excelencia de la filosofía.

La intuición intelectual

Hay un momento, a principios del siglo XIX, en que los filósofos alemanes que han formado esas formidables escuelas filosóficas llamadas filosofía romántica alemana (me refiero a Fichte, Schelling, Hegel), consideran que el método esencial de la filosofía es lo que ellos llaman la intuición intelectual. Hay aparentemente en estos términos una contradicción, porque la intuición no es intelectual. Parece que intuición e intelectual son términos que se despiden el uno al otro, que se repelen, puesto que la intuición es un acto simple, por medio del cual captamos la realidad ideal de algo, y en cambio intelectual alude al tránsito o paso de una idea a otra, a lo que Aristóteles desenvuelve bajo la forma de la lógica.

Pues bien: lo esencial en el pensamiento de estos filósofos es considerar la intuición intelectual como el método de la filosofía. Y ¿por qué consideran la intuición intelectual como el método de la filosofía? Porque dan a la razón humana una doble misión. Por una parte, la de penetrar intuitivamente en el corazón, en la esencia misma de las cosas, en la forma en que antes he expuesto al hablar de Descartes, descubriendo el mundo inmanente de las esencias racionales bajo la capa del mundo aparente de las percepciones sensibles. Pero, además, consideran que la segunda misión de la razón es, partiendo de esa intuición intelectual, construir *a priori,* sin valerse de la experiencia para nada, de un modo apriorístico puramente, mediante conceptos y formas lógicas, todo el armazón, toda la estructura del universo y del hombre dentro del universo.

Son, pues, dos momentos en el método filosófico: un primer momento de intuición fundamental, intelectual. El filósofo alemán de la época romántica (Fichte, Schelling, Hegel, Krause, Hartmann, Schopenhauer) tiene en su vida una especie de iluminación mística, una intuición intelectual, que lo hace penetrar en la esencia misma de la verdad; y luego esa intuición es la que se desenvuelve poco a poco, en formas variadísimas, en la filosofía de la naturaleza, en la filosofía del espíritu, en la filosofía de la historia, en múltiples libros. Es como un acorde musical que informa y da unidad a todas las construcciones filosóficas. Es lo que llamaban ellos entonces la «construcción del sistema».

¿Cómo les viene a los filósofos alemanes de principios del siglo XIX esta concepción del método de la filosofía? ¿Qué fue lo que los hizo caer en la idea de que el método de la filosofía había de consistir en una primaria intuición, en una radical intuición y luego en el desenvolvimiento de esa intuición en las múltiples formas de la naturaleza, del espíritu, de la historia, del hombre, etc.? Cayeron en esta manera de ver, en esta concepción del método, porque todos ellos estaban alimentados, imbuidos de la filosofía de Kant. Ahora bien, la filosofía de Kant es compleja; es un sistema complicado, difícil, pero uno de sus elementos esenciales, primordiales, fundamentales, consiste en la distinción que Kant hace entre el mundo sensible, fenoménico (significa lo mismo fenoménico que simple para el caso, en la filosofía de Kant) y el mundo de las cosas en sí mismas, independientemente de que aparezcan como fenómenos para nosotros.

Esa distinción que hace Kant entre el mundo de la realidad independiente de mí y el mundo de la realidad tal como aparece en mí, lo lleva a considerar que cada una de las cosas de nuestro mundo sensible y todas ellas en conjunto no son sino la explicitación en el espacio y en el tiempo de algo incógnito, profundo y misterioso, que está por debajo del espacio y del tiempo.

Ese algo incógnito, profundo y misterioso que estando debajo del espacio y del tiempo se expande y florece en múltiples diversificaciones que llamamos las cosas, los hombres, el cielo, la tierra y el mundo en general, es lo que proporciona a todos estos filósofos del romanticismo alemán la idea siguiente: pues bien, si eso es así, lo hermoso consistirá en llegar, con una visión intuitiva del espíritu, a ese *quid,* a ese algo profundo, incógnito y misterioso que contiene la esencia y definición de todo lo demás; y cuando hayamos llegado a captar, por medio de una visión del espíritu, esa cosa en sí misma, o, como ellos llamaban también, lo absoluto, entonces, de una sola mirada del espíritu, tendremos la totalidad de lo absoluto e iremos sacando sin dificultad de ese absoluto, que habremos captado intuitivamente, una por una todas las cosas concretas del mundo.

Por eso su filosofía llevaba siempre dos movimientos. Un movimiento por decirlo así místico, de penetración de lo absoluto, y luego otro movimiento de eflorescencia y de explicitación de lo absoluto en sus formas múltiples, del arte, de la naturaleza, del espíritu, de la historia, del hombre, etc.

Esta manera o método de filosofar domina en una o en otra forma en Alemania desde 1800 hasta 1870 aproximadamente. Cuando esta manera de filosofar decae, es sustituida por otro estilo de filosofar que implica, naturalmente, otro método de filosofía.

Yo pensaba haber podido, en la conferencia de hoy, llegar hasta el final; pero veo que la hora avanza y no me es posible hacerlo sin riesgo de estar aquí demasiado tiempo para vosotros —y permitidme que lo diga— para mí también. Así es que lo dejaremos aquí, y en la próxima lección proseguiremos donde lo hemos dejado, y entonces os haré ver que a pesar de que los filósofos contemporáneos, desde el año 1870, cambian completamente su idea del método, no dejan de conservar lo esencial del método filosófico, tanto de los antiguos como de los modernos.

Lección III

LA INTUICIÓN COMO MÉTODO DE LA FILOSOFÍA

Método discursivo y método intuitivo

En nuestra lección anterior habíamos tomado como tema el método de la filosofía, y habíamos llegado al punto en que la intuición se nos presentaba insistentemente en la historia del pensamiento filosófico como el método fundamental, principal, de la filosofía moderna.

Descartes fue en la filosofía moderna el primero que, descomponiendo en sus elementos las actitudes en que nos situamos ante el mundo exterior y ante las opiniones transmitidas de los filósofos, llega a una intuición primordial, primaria, de la que luego parte para reconstruir todo el sistema de la filosofía. Descartes hace, pues, de la intuición el método primordial de la filosofía.

Más tarde, después de Descartes, el método de la intuición sigue floreciendo entre los filósofos modernos. Lo emplean principalmente los filósofos idealistas alemanes (Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer) y, en la actualidad, el método de la intuición es también generalmente aplicado en las disciplinas filosóficas.

Así, pues, he pensado que sería conveniente dedicar toda una lección al estudio detenido de lo que es la intuición, de cuáles son sus principales formas, de cómo actualmente, en la filosofía del presente, las distintas formas de intuición están representadas por diferentes filósofos y distintas escuelas. Y sacar luego las conclusiones de este estudio, para fijar en líneas generales el uso que nosotros mismos vamos a hacer aquí de la intuición como método filosófico.

Lo primero que vamos a preguntarnos es: ¿qué es la intuición? ¿En qué consiste la intuición?

La intuición se nos ofrece, en primer término, como medio de llegar al conocimiento de algo, y se contrapone al conocimiento discursivo. Tenemos, pues, esta paradoja de métodos opuestos que son el método discursivo y el método intuitivo.

Para comprender bien lo que sea el método intuitivo, conviene, por consiguiente, que lo expongamos en contraposición al método discursivo.

Más fácil será comenzar por el método discursivo.

Como la palabra «discursivo» indica, este método tiene que ver con la palabra «discurrir» y con la palabra «discurso». Discurrir y discurso dan la idea, no de un único acto enderezado hacia el objeto, sino de una serie de actos, de una serie de esfuerzos sucesivos para captar la esencia o realidad del objeto.

Discurso, discurrir, conocimiento discursivo es, pues, un conocimiento que llega al término apetecido mediante una serie de esfuerzos sucesivos que consisten en ir fijando, por aproximación sucesiva, unas tesis que luego son contradichas, discutidas por uno consigo mismo, mejoradas, sustituidas por otras nuevas tesis o afirmaciones, y así hasta llegar a abrazar por completo la realidad del objeto y por consiguiente obtener de esta manera el concepto.

El método discursivo es, pues, esencialmente un método indirecto. En vez de ir el espíritu recto al objeto, se pasea, por decirlo así, alrededor del objeto, lo considera y contempla en múltiples puntos de vista; lo va abrazando cada vez más de cerca, hasta que por fin consigue forjar un concepto que se aplica perfectamente a él.

Frente a este método discursivo está el método intuitivo. La intuición consiste exactamente en lo contrario. Consiste en un acto único del espíritu que de pronto, súbitamente, se lanza sobre el objeto, lo aprehende, lo fija, lo determina por una sola visión del alma. Por eso la palabra «intuición» tiene que ver con la palabra «intuir», la cual, a su vez, en latín significa «ver». Intuición vale tanto como visión, como contemplación.

El carácter más aparente del método de la intuición es el ser directo, mientras que el método discursivo es indirecto. La intuición va directamente al objeto. Por medio de la intuición se obtiene un conocimiento inmediato; mientras que por medio del dis-

curso, del discurrir o razonar, se obtiene un conocimiento mediato, al cabo de ciertas operaciones sucesivas.

La intuición sensible

¿Existen en realidad intuiciones? Existen; y el primer ejemplo, y más característico, de la intuición, es la intuición sensible, que todos practicamos a cada instante. Cuando con una sola mirada percibimos un objeto, un vaso, un árbol, una mesa, un hombre, un paisaje, con un solo acto hemos llegado a tener, a captar ese objeto. Esta intuición es inmediata, es una comunicación directa entre mí y el objeto.

Por consiguiente es claro y evidente que existen intuiciones, aunque no fuera más que esta intuición sensible. Pero esta intuición sensible no puede ser la intuición de que se vale el filósofo para hacer su sistema filosófico. Y no puede ser la intuición de que se vale el filósofo por dos razones fundamentales. La primera es que la intuición sensible no se aplica más que a objetos que se dan para los sentidos y, por consiguiente, sólo es aplicable y válida para aquellos casos que por medio de las sensaciones nos son inmediatamente dados.

En cambio de esto, el filósofo necesita tomar como objeto de su estudio objetos que no se dan inmediatamente en la sensación y en la percepción sensible; tiene que tomar por término de su esfuerzo objetos no sensibles. No puede servirle, por consiguiente, la intuición sensible.

Pero, además, hay otra razón que impediría al filósofo usar de la intuición sensible, y es que ésta, en rigor, no nos proporciona conocimiento, porque, como no se dirige más que a un objeto singular, a éste que está delante de mí, al que efectivamente está ahí, la intuición sensible tiene el carácter de la individualidad, no es válida más que para ese particular objeto que está delante de mí.

En cambio la filosofía tiene por objeto no lo singular que está ahí, delante de mí, sino objetos generales, universales. Por consiguiente, la intuición sensible, que está por su esencia atada a la singularidad del objeto, no puede servir en filosofía, la cual, por su esencia, se endereza a la universalidad o generalidad de los objetos.

La intuición espiritual

Si no hubiese otra intuición que la intuición sensible, la filosofía quedaría muy mal servida con esa intuición sensible.

Pero es el caso que hay en nuestra vida psíquica otra intuición además de la intuición sensible. Existe, digo, otra intuición que por de pronto, antes he de cambiar el ejemplo, cuando yo aplico mi espíritu a pensar este objeto: «que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo», veo sin necesidad de demostración (la demostración es discurso y conocimiento discursivo), con una sola visión del espíritu, con una evidencia inmediata, directa y sin necesidad de demostración, que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. El principio de contradicción, como lo llaman los lógicos, es, pues, intuido por una visión directa del espíritu; es una intuición.

Cuando yo digo que el color rojo es distinto del color azul, también esta diferencia entre el rojo y el azul la veo con los ojos del espíritu mediante una visión directa e inmediata. He aquí otro segundo ejemplo de una intuición que ya no es sensible. Es sensible la intuición del rojo; es sensible la intuición del azul; pero la intuición de la relación de diferencia —la intuición de que el rojo es diferente del azul—, ésa ya no es una intuición sensible, porque su objeto, que es la diferencia, no es un objeto sensible, como el azul o el rojo.

Cuando yo digo que la distancia de un metro es menor que la distancia de dos metros, esta diferencia, esta relación, es el objeto de una intuición, y no es un objeto sensible.

Por consiguiente, la intuición que estos ejemplos nos descubre, no es una intuición sensible. Existe, pues, una intuición espiritual, que se diferencia de la intuición sensible en que su objeto no es objeto sensible. Esta intuición tampoco se hace por medio de los sentidos, sino que se hace por medio del espíritu.

Hasta ahora voy hablando del espíritu en general, sin precisar mayormente. Pero ahora es preciso ir depurando, purificando, esclareciendo más esta noción que ya tenemos de la intuición.

Si consideramos los ejemplos con que hemos ilustrado esta intuición espiritual, nos damos en seguida cuenta de que ellos nos ponen ante un género de objetos que son siempre relaciones; y estas relaciones son de carácter formal. Se refieren a la forma de los objetos. No a su contenido, sino a ese carácter, por

decirlo así exterior, que todos los objetos tienen de común: la dimensión, el tamaño, etc. Entonces, por medio de la intuición espiritual, en el sentido en que la hemos empleado hasta ahora, percibimos directamente, intuimos directamente formas de los objetos: el ser mayor o el ser menor; el ser grande o el ser pequeño con relación a un módulo; el poder ser o no ser al mismo tiempo. Pero todas éstas son formalidades.

La intuición espiritual, en los ejemplos que yo he puesto, es, pues, una intuición puramente formal. Si no hubiese otra en la vida del filósofo, malparado andaría el filósofo. Si no pudiese tener más intuiciones que intuiciones formales, tampoco podría construir su filosofía, porque con puros formalismos no se puede penetrar en la esencia, en la realidad misma de las cosas. Pero es así que el filósofo pretende, más que ningún otro pensador, penetrar hasta el último fondo de la realidad misma de las cosas. Por consiguiente, si no pudiera servirse más que de una intuición que lo obligue *a priori* a permanecer en lo puramente formal, en las relaciones de pura forma, entonces el filósofo quedaría detenido en su marcha a los pocos pasos.

Pero hay en la vida del filósofo otra intuición que no es puramente formal. Hay otra intuición que por contraponerla a la intuición formal llamaremos «intuición real». Hay otra intuición que penetra al fondo mismo de la cosa, que llega a captar su esencia, su existencia, su consistencia. Esta intuición que directamente va al fondo de la cosa, es la que aplican los filósofos. No una simple intuición espiritual, sino una intuición espiritual de carácter real, por contraposición a la intuición de carácter formal a que antes me refería. Y esta intuición de carácter real, esta salida del espíritu que va a ponerse en contacto con la íntima realidad esencial y existencial de los objetos, esta intuición real, la podemos a su vez dividir en tres clases, según que en ella, al verificarla, predomine por parte del filósofo la actitud intelectual, o la actitud emotiva, o la actitud volitiva.

Intuición intelectual, emotiva y volitiva

Cuando en la actitud de la intuición el filósofo pone principalmente en juego sus facultades intelectuales, entonces tenemos la intuición intelectual. Esta intuición intelectual tiene en el

objeto su correlato exacto. Ya saben ustedes que todo acto del sujeto, todo acto del espíritu en su integridad, se endereza hacia los objetos, y el acto del sujeto tiene entonces siempre su correlato objetivo.

El correlato objetivo, cuando la intuición es predominantemente intelectual, consiste en la esencia del objeto. La intuición intelectual es un esfuerzo por captar directamente, mediante un acto directo del espíritu, la esencia, o sea, lo que el objeto es.

Pero hay además otra actitud intuitiva del sujeto, en donde predominantemente actúan motivos de carácter emocional. Esta segunda especie de intuición, que llamamos intuición emotiva, tiene también su correlato en el objeto. El correlato a que se refiere en intencionalidad la intuición emotiva, no es ya la esencia del objeto, no es ya lo que el objeto es, sino el valor del objeto, lo que el objeto vale.

En el primer caso la intuición nos permite captar el *eidos,* como se dice en griego, la esencia o la consistencia, como suelo yo decir en un lenguaje más propio mío, la consistencia del objeto. En el segundo caso, en cambio, lo que captamos no es lo que el objeto es, sino lo que el objeto vale, es decir, si el objeto es bueno o malo, agradable o desagradable, bello o feo, magnífico o mísero.

Todos estos valores que están en el objeto son captados por una intuición predominantemente emotiva.

Y hay una tercera intuición en donde las motivaciones internas del sujeto, que se coloca en esa actitud, son predominantemente volitivas. Esta tercera intuición en donde los motivos que chocan son derivados de la voluntad, derivados del querer, tiene también su correlato en el objeto. No se refiere ni a la esencia, como la intuición intelectual, ni al valor, como la intuición emotiva. Refiérese a la existencia, a la realidad existencial del objeto.

Por medio de la intuición intelectual propende el pensador filosófico a desentrañar lo que el objeto es. Por medio de la intuición emotiva propende a desentrañar lo que el objeto vale, el valor del objeto. Por medio de la intuición volitiva, desentraña, no lo que es, sino que es, que existe, que está ahí, que es algo distinto de mí. La existencia del ser se descubre al hombre mediante un tipo de intuición predominantemente volitiva.

Representantes filosóficos de cada una

Estos tres tipos de intuición han sido representados ampliamente en la historia del pensamiento humano.

La intuición intelectual pura la encontramos en la Antigüedad, en Platón; en la época moderna en Descartes y en los filósofos idealistas alemanes, sobre todo en Schelling y en Schopenhauer.

La intuición emocional o emotiva también está ampliamente representada en la historia del pensamiento humano. En la Antigüedad la encontramos en el filósofo Plotino; más tarde, en alto grado, llevado a uno de los más sublimes niveles de la historia del pensamiento, la encontramos en san Agustín. En la filosofía de san Agustín la intuición emotiva llega a refinamientos y a logros extraordinarios. Después de san Agustín, durante toda la Edad Media, combaten, luchan unos contra otros, los partidarios de la intuición intelectual y de la intuición emotiva. Las escuelas, principalmente de los franciscanos, las escuelas místicas, se contraponen al racionalismo de santo Tomás.

Corre por toda la Edad Media este doble fluir de los partidarios de una y otra intuición. Y por último, cosa sorprendente, la intuición emotiva, la intuición mística, que no deja de estar teñida de un elemento religioso, se encuentra en dos pensadores modernos, en quienes apenas si se ha notado hasta ahora. Uno es Espinosa. En muchísimos libros de filosofía encontraréis que Espinosa no hace uso de la intuición; que Espinosa demuestra sus proposiciones *more geometrico,* como puras demostraciones de teoremas de geometría, donde el elemento discursivo ahoga por completo toda intuición. Sin embargo, eso es pura apariencia. En realidad, en el fondo de la filosofía de Espinosa hay una intuición mística; y llega un momento, en el último libro de la *Ética* de Espinosa, que, bajo la forma de una demostración geométrica, aparece la intuición emotiva, que rompe los moldes lógicos de la demostración y se hace patente al lector, no sin una conmoción verdaderamente tremenda del alma; y es cuando Espinosa, al llegar casi al término de su libro, se siente elevado, se siente sublimizado en el propósito filosófico que desde el principio lo hace alentar, y escribe esta frase como enunciado de uno de sus últimos teoremas: *sentimus, experimurque, nos aeternos esse,* que quiere decir: «Nosotros sentimos y experimentamos que somos eternos». Ahí se ve bien hasta qué punto toda esa

costra de teoremas y de demostraciones estaba recubriendo una intuición palpitante de emoción, una intuición mística de la identidad de lo finito con lo infinito y de la eternidad en el mismo presente.

El otro en donde también extrañará a ustedes ver aparecer esta intuición emotiva es nada menos que en el filósofo inglés Hume. Para Hume la existencia del mundo exterior y la existencia de nuestro propio yo no pueden ser objeto de intuición intelectual; no pueden ser objeto ni de intuición intelectual ni de demostración racional. No se le puede demostrar a nadie que el mundo exterior existe, o que el yo existe. Lo único que se puede es invitarlo a que él diga si cree que existe el mundo exterior, o si cree que existe el yo; porque lo que del mundo exterior tenemos no es más que un *belief,* una creencia. Creemos, tenemos fe; es un acto de fe nuestra creencia en el mundo exterior y en la realidad de nuestro yo.

En cuanto a la intuición volitiva, tiene en la historia de la filosofía uno de los representantes más grandes que sea dable imaginar. El que quizá más profundamente ha llegado a sentir esta intuición de carácter volitivo es el filósofo alemán Fichte. Fichte hace depender la realidad del universo y la realidad misma del yo, de una posición voluntaria del yo. El yo voluntariamente se afirma a sí mismo; se crea, por decirlo así, a sí mismo; se pone a sí mismo. Y al ponerse a sí mismo, se pone exclusivamente como voluntad, no como pensamiento; como una necesidad de acción, como algo que necesita realizarse en la acción, en la ejecución de algo querido y deseado. Y para que algo sea querido y deseado, el yo, al ponerse a sí mismo, se pone, se propone mejor dicho, obstáculos a su propio desenvolvimiento, con objeto de poderse transformar en resolutor de problemas, en actor de acciones, en algo que rompe esos obstáculos.

La realización de una vida que consiste en romper obstáculos, en dominar obstáculos, eso es para Fichte el origen de todo el sistema filosófico. Aquí tenemos en su mayor plenitud una intuición de carácter volitivo.

De modo que, como ustedes ven, en la historia de la filosofía moderna, los tres tipos principales de intuición se hallan amplia y magníficamente representados.

En la filosofía contemporánea, en la de los filósofos que viven aún o han desaparecido hace poco tiempo, también constituye la

intuición la forma fundamental del método filosófico. En una u otra modalidad, la intuición constituye en toda la filosofía contemporánea el instrumento principal de que el filósofo se vale para lograr las adquisiciones de su sistema.

Las modalidades en que esa intuición se presenta en la filosofía contemporánea son muy variadas. Dicho sea de paso, existe en la filosofía contemporánea un inmoderado afán de originalidad. Cada filósofo grande, cada filósofo mediano, cada filósofo pequeño, cada filosofillo, cada filosofito, y hasta los estudiantes de filosofía, pretenden hoy tener su propio sistema. Es como los pintores y los músicos. Antiguamente los pintores y los músicos pertenecían a una escuela y vivían tranquilos dentro de los métodos que su escuela musical o pictórica les daba. Pintaban modestamente, para ganarse la vida, cuadros muy decentes y aceptables, porque estaban sustentados en una estética clara y universalmente aceptada dentro de los recintos de su escuela. Pero hoy cada pintor quiere ser un renovador total de la pintura; y cada músico quiere renovar por completo el arte de la música. Y salen unas algarabías y unos bodrios horrorosos y espantosos. Por uno o dos que en efecto son hombres de genio y traen un elemento original a su arte, hay en cambio una infinidad de chapuceros que lo único que hacen es, como dicen en París, en el barrio de los artistas, «epatar al burgués».

En filosofía pasa algo parecido. Cada filósofo pretende tener su sistema. Si nosotros quisiéramos seguir en todos sus variados matices las divergencias que hay entre éste y éste y éste, estas pequeñas divergencias que hay entre uno y otro, con sus afanes de originalidad y de decir lo que nadie ha dicho, nos perderíamos en una selva de nimiedades muchas veces poco significativas.

Haciendo una clasificación general, y tomando las principales figuras del pensamiento contemporáneo, podemos encontrar hasta tres modalidades en el uso del método de la intuición.

Estas tres modalidades las vamos a cubrir con los nombres de los filósofos que mejor las representan.

Tenemos primero la intuición como la emplea y practica Bergson. La segunda modalidad que voy a explicar está principalmente representada por Dilthey. La tercera modalidad está principalmente representada por Husserl, que ha formado una escuela bastante voluminosa por el número de sus secuaces y que suele llevar el nombre de «escuela fenomenológica». El nom-

bre es feo, muy feo, pero no lo puedo remediar. Es un trabalenguas. Si yo hubiera sido el autor de esto, lo hubiera llamado de un modo más bonito.

Vamos a intentar brevemente caracterizar la clase de intuición que cada uno de estos tres pensadores preconiza como el método de la filosofía.

La intuición en Bergson

Para Bergson la filosofía no puede tener otro método que el de la intuición. Cualquier otro método que no sea la intuición falsearía radicalmente la actitud filosófica. ¿Por qué? Porque Bergson contrapone (hasta qué punto con verdad, es lo que ahora no voy a discutir) la actividad intelectual y la actividad intuitiva. Para Bergson la actividad intelectual consiste en hacer lo que hacen los científicos; consiste en hacer lo que hacen los hombres en la vida ordinaria; consiste en tomar las cosas como cosas quietas, estáticas, compuestos de elementos que se pueden descomponer y recomponer, como el relojero descompone y recompone un reloj. El científico, el economista, el banquero, el comerciante, el ingeniero, tratan la realidad que tienen ante sí como un mecanismo cuyas bases se pueden descoyuntar y luego volverlas a coyuntar. El científico, el matemático, considera las cosas que tiene delante como cosas quietas, que están ahí, esperando a que él llegue para dividirlas en partes y fijar para cada elemento sus ecuaciones definitorias y luego reconstruir esas ecuaciones.

Según Bergson, este aspecto de la realidad que el intelecto, la inteligencia, estudia de esta manera, es el aspecto superficial y falso de la realidad. Por debajo de esa realidad mecánica que se puede descomponer y recomponer a capricho, por debajo de esa realidad que él dice realidad ya hecha, está la más profunda y auténtica realidad que es una realidad haciéndose, que es una realidad imposible de descomponer en elementos intercambiables, que es una realidad fluyente, que es una realidad sin distinciones, sin separaciones, ni estancamientos; que es, por consiguiente, una realidad en el fluir del tiempo, que se va de las manos tan pronto como queremos apresarla; como cuando echamos agua en un cesto de mimbre, el agua se escapa por las aberturas.

Del mismo modo, para Bergson el intelecto verifica sobre esa realidad profunda y movediza una operación primaria que consiste en solidificarla, en detenerla, en transformar lo fluyente en quieto. De ese modo se hace fácil la explicación, porque habiendo transformado el movimiento en inmovilidad, se descompone el movimiento en una serie infinita de puntos inmóviles.

Por eso para Bergson, Zenón de Elea, el famoso autor de los argumentos contra el movimiento, tendrá razón en el terreno de la intelectualidad y no tendrá jamás razón en el terreno de la intuición viviente. La intuición viviente tiene por misión abrirse paso a través de esas concreciones del intelecto, para usar una metáfora. El intelecto lo primero que ha hecho ha sido congelar el río de la realidad, convertirlo en hielo sólido, para poderlo entender y manejar mejor; pero lo ha falseado al transformar lo líquido en sólido, porque la verdad es que es líquido por debajo, y lo que tiene que hacer la intuición es romper esos témpanos artificiales de hielo mecánico, para llegar a la fluencia misma de la vida, que discurre por debajo de esa realidad mecánica.

La misión de la intuición es, pues, ésa: oponerse a la labor del intelecto, o de lo que llama Bergson el pensamiento, *la pensée.* Por eso en su último libro ha llegado al refinamiento máximo quizá en la historia de la filosofía, que consiste en haber puesto en el título mismo de su libro la última esencia de su pensamiento: lo llama *La pensée et le mouvant, El pensamiento y lo movedizo.* Intelectual es el pensamiento. Pero el aspecto profundo y real es el movimiento, la continuidad del fluir, del cambiar, a lo cual sólo por intuición podemos llegar.

Por eso, para Bergson, la metáfora literaria es el instrumento más apropiado para la expresión filosófica. El filósofo no puede hacer definiciones, porque las definiciones se refieren a lo estático, a lo quieto, a lo inmóvil, a lo mecánico y a lo intelectual. En cambio, como la verdad última es lo movedizo y fluyente que hay debajo de lo estático, a esa verdad no se puede llegar por medio de definiciones intelectuales; lo único que puede hacer el filósofo es sumergirse en esa realidad profunda; y luego, cuando vuelve a la superficie, toma la pluma y escribe, procurando, por medio de metáforas y sugestiones de carácter artístico o literario, llevar al lector a que verifique a su vez esa misma intuición que el autor ha verificado antes que él. La filosofía de Bergson es una constante invitación a que el lector sea también filósofo y haga él también las mismas intuiciones.

La intuición en Dilthey

Pasemos ahora a intentar caracterizar en pocas palabras la intuición de Dilthey.

La intuición en Dilthey se caracteriza brevemente con el adjetivo «volitivo». La intuición de Dilthey es la intuición volitiva a que hace unos instantes me he referido. Para Dilthey también, como para Bergson, el intelectualismo, el idealismo, el racionalismo, todos aquellos sistemas filosóficos para quienes la última y más profunda realidad es el intelecto, el pensamiento, la razón, todas esas filosofías son falsas, son insuficientes.

Para Dilthey no es la razón, no es el intelecto el que nos descubre la realidad de las cosas. La realidad, o mejor dicho todavía, la «existencia» de las cosas, la existencia viva de las cosas, no puede ser demostrada por la razón, no puede ser descubierta por el entendimiento, por el intelecto. Tiene que ser intuida con una intuición de carácter volitivo, que consiste en percibirnos a nosotros mismos como agentes, como seres que antes de pensar quieren, apetecen, desean. Nosotros somos entes de voluntad, de apetitos, de deseos, antes que entes de pensamiento. Y en tanto en cuanto somos entes de voluntad, queremos. Pero nuestro querer tropieza con dificultades. Esas dificultades con las cuales tropieza nuestro querer las convertimos en cosas. Esas dificultades son las que nos dan, inmediata e intuitivamente, noticia de la existencia de las cosas; y una vez que habiendo nuestra voluntad tropezado con resistencias ha llegado a luchar contra ellas, convierte esas resistencias en existencias.

La existencia de las cosas nos es, pues, dada a la intuición volitiva como resistencia de ellas. Por eso el primer atisbo de filosofía existencial está en Dilthey.

Hay un filósofo francés, no diré poco conocido pero sí menos conocido, Maine de Biran, que vivió a mediados del siglo XIX y que durante su vida y su actuación filosófica pasó no diré desapercibido pero sí poco apercibido. Maine de Biran fue quizá el primero, o uno de los primeros (porque siempre es posible quizá rastrear antecedentes) que denuncia este origen volitivo de la existencialidad, que denuncia en nosotros una base para la afirmación de la existencia ajena, de la existencia de las cosas y de los otros hombres; una base en las resistencias que se oponen a nuestra voluntad; y estudia con detenimiento la aportación esen-

cial que los sentimientos musculares dan en la psicología a la confección de la idea de yo y de las cosas.

Dilthey considera como la intuición fundamental de la filosofía esa intuición volitiva que nos revela las existencias. Por otra parte, esto lo lleva también a considerar que en la vida humana la dimensión del pasado es esencial para el presente. Del mismo modo que lo que rodea al hombre se le aparece primordialmente en la forma de obstáculos y resistencias a su acción, del mismo modo el presente tiene que aparecérsenos como el límite a que los esfuerzos procedentes del pasado llegan hoy. Y así la dimensión de lo histórico y de lo pretérito hace entrada en el campo de la filosofía de un modo completamente distinto al que había tenido en la filosofía idealista alemana de principios del siglo XIX.

La intuición en Husserl

Por último, diré algunas palabras de la intuición fenomenológica de Husserl.

La intuición fenomenológica de Husserl, para caracterizarla en términos muy generales, y por consiguiente muy vagos, habría que ponerla en relación con el pensamiento platónico. Husserl piensa, creo, que todas nuestras representaciones son representaciones que hay que mirarlas desde dos puntos de vista. Un punto de vista psicológico y un punto de vista objetivo. Si las miramos desde el punto de vista psicológico, tienen una individualidad psicológica, como fenómenos psíquicos; pero estos fenómenos psíquicos, como todos los fenómenos psíquicos, contienen la referencia intencional a un objeto.

Cada una de nuestras representaciones es, pues, primero una representación singular. Segundo, esa representación singular es el representante, el apoderado, diremos, de un objeto. Así, si yo quiero pensar el objeto Napoleón, no puedo pensarlo más que representándome a Napoleón; pero la representación que yo tengo de Napoleón tendrá que ser singular: o bien me lo represento montado a caballo en el puente d'Arcole, o bien me lo represento en la batalla de Austerlitz con la cabeza baja y la mano puesta en su redingote; o bien me lo represento desesperado, después de la derrota de Waterloo. Cada una de estas repre-

sentaciones por sí misma es singular, pero las tres, aunque sean totalmente distintas unas de otras, se refieren al mismo objeto, que es Napoleón.

Pues bien: la intuición fenomenológica consiste en fijarse en la representación que sea prescindiendo de su singularidad, prescindiendo de su carácter psicológico particular, poniendo entre paréntesis la existencia singular de la cosa; y entonces, apartando de sí esa existencia singular de la cosa, para no buscar en la representación más que lo que tiene de esencial, buscar la esencia general, universal, en la representación particular. Considerar, pues, cada representación particular como no particular, poniendo entre paréntesis, expulsando de nuestra contemplación lo que tiene de particular, para no fijarnos más que en lo que tiene de general; y una vez que hemos podido lanzar la mirada intuitiva sobre lo que cada representación particular tiene de general, entonces tenemos en esa representación, aunque particular, plásticamente realizada la esencia general. Tenemos la idea, como él dice, renovando la terminología de Platón. Como ustedes ven, se trata aquí, para Husserl, de una intuición del tipo que hemos llamado intelectual.

Tendremos, pues, en líneas generales, aproximadamente lo siguiente: que Bergson representa la intuición mística emotiva; que Dilthey representa la intuición existencial volitiva, y que Husserl representa la intuición intelectual al modo de Platón o acaso también de Descartes. No en vano Husserl ha metido en su terminología muchos términos sacados del platonismo, tanto que en broma suelen decir los estudiosos de filosofía que a los fenomenólogos no se los entiende, porque hablan en griego. Yo he tenido que hacer algunos esfuerzos, que ustedes no han notado, para evitar pronunciar, al hablar de Husserl, tres o cuatro palabras griegas en ristra.

Conclusión

Para terminar, es conveniente que hagamos un intento de extraer de este análisis que hemos hecho de la intuición, algunas conclusiones personales, para nuestro estudio de la filosofía, para nuestras excursiones por el campo de la filosofía. Lejos de mí, que soy, no ya filósofo, sino filosofillo, la idea de querer ser yo ahora también original y desenvolver aquí un sistema genial.

Hay que considerar que estas tres clases de intuiciones que se reparten en grandes líneas el campo metódico filosófico contemporáneo, tienen cada una de ellas su justificación en un lugar del conjunto del ser. El error consiste en querer aplicar uniformemente una sola de ellas a todos los planos y a todas las capas del ser.

Evidentemente, las capas del ser que se hallan dominadas por la construcción intelectual de las ciencias matemáticas, físicas, de las ciencias biológicas, de las ciencias jurídicas y sociales, aquella capa en donde el ser significa ya, sin preocuparse del origen de ella, existencia y esencia, en aquellas capas lo importante, lo filosóficamente importante es la descripción de las esencias. Hacer descripción de lo que los objetos son.

Para estas capas del ser, evidentemente, la intuición fenomenológica de Husserl es el instrumento más apropiado; es la intuición intelectual la que, teniendo nosotros el objeto puesto ante nosotros, sometido ya a las categorías del ser estático, del ser ya, el método más eficaz será evidentemente el de tomarlo bajo la intuición fenomenológica, o sea, procurar taladrar las representaciones de ese ser, de esa cosa, para llegar a la cosa misma, prescindiendo de las singularidades y particularidades de la representación.

Pero en cambio cuando nos preguntamos, como es debido, como es absolutamente necesario en la filosofía contemporánea, sin lo cual la filosofía contemporánea quedaría estancada, cuando nos preguntamos si hay alguna capa más profunda que esa capa del ser previo, si hay alguna manera o modalidad de vivir el hombre antes de que el hombre se haya visto en la necesidad de poner el ser, para luego estudiar lo que eso es, si hay alguna capa previa, esa capa no podrá ser obtenida o intuida por la intuición intelectual, puesto que ésta es el instrumento apropiado para la captación del objeto intelectual. Pero si el objeto que nos proponemos captar es preintelectual, es anterior al ser, por decirlo así, es el que precede al ser, es esa vivencia del hombre antes de que el hombre haya resuelto creer que hay cosas, entonces tendremos que descubrir esa vivencia del hombre, anterior a la creencia en la existencia de las cosas, como un puro y simple vivir, pero un vivir que siente obstáculos, que tropieza con resistencias, con dificultades. Y justamente porque tropieza con resistencias y dificultades da a esas resistencias el valor de existencias, y, habiéndolas convertido en existencias, les confie-

re el ser, y una vez que les ha conferido el ser, entonces ya son esencias, a las cuales se puede aplicar la intuición intelectual.

De suerte que estos tres tipos de intuición no son contradictorios, sino que los tres pueden ser usados en la filosofía contemporánea, y nosotros los usaremos, según las capas de realidad en que estén situados los objetos a que nos dediquemos. En nuestras excursiones por el campo de la filosofía seremos fieles al método de la intuición si unas veces aplicamos la intuición fenomenológica y otras veces la intuición emotiva, o mejor todavía, la intuición volitiva.

Lección IV

INGRESO EN LA ONTOLOGÍA

En las lecciones anteriores hemos intentado verificar algunas excursiones por el campo de la filosofía, pero limitándonos a visiones panorámicas, por decirlo así, de carácter general.

En nuestra primera excursión hubimos de aprovechar esa vista panorámica para delimitar en grandes rasgos el objeto general de la filosofía y los territorios de su campo. La segunda nos internó por los problemas del método; y hubimos de ver que el método principal de la filosofía es la intuición, tanto en su forma intelectual como en sus formas emotiva y volitiva, aplicando cada una de estas formas según las modalidades del objeto en cuestión.

Ahora vamos a intentar una serie de excursiones por territorios filosóficos más intrincados, más difíciles. Vamos a probar durante algunos días a desbrozar un poco el campo de la ontología.

Por primera vez hoy vamos a plantearnos problemas realmente de fondo. Así es que yo requiero por ello toda la atención y todo el esfuerzo de que sean ustedes capaces.

Vamos a hablar, pues, de ontología.

Ontología significa «teoría del ser». Las dos grandes divisiones que podemos hacer en la filosofía son la ontología y la gnoseología, la teoría del ser y la teoría del saber, del conocer.

Hoy vamos a ocuparnos de algunos problemas que se plantean en la misma puerta de entrada a la teoría del ser.

La ontología, en términos generales, se ocupa del ser, o sea, no de este o aquel ser concreto y determinado, sino del ser en general, del ser en la más vasta y amplia acepción de esta palabra.

Lo primero que se le ocurre a cualquiera a quien le digan que una disciplina va a ocuparse de un objeto, es que esa disciplina ha de decirle lo que ese objeto es. Por consiguiente, el problema comprendido primariamente en la teoría del ser, habrá de ser éste: ¿qué es el ser?

Ahora bien, formulada de esta primera manera, la pregunta implica que lo que se pide, que lo que se quiere y se demanda, es una definición del ser; que se nos diga qué cosa es el ser.

Vamos a ver dentro de un instante la dificultad insuperable, absolutamente insuperable, de esta acepción de la pregunta. Si tomamos la pregunta en ese sentido, tropieza con una dificultad que la hace imposible de contestar.

Pero no sólo puede preguntarse: ¿qué es el ser?, no sólo puede pedirse la definición del ser; sino que también podría preguntarse: ¿quién es el ser? En este caso, ya no se pediría definición del ser, sino que lo que se nos pediría es señalamiento del ser, que se nos muestre dónde está el ser, quién es.

Así que, por de pronto, para mayor claridad en nuestro desenvolvimiento, vamos a concretar en estas dos preguntas el programa previo de la ontología: por una parte, la pregunta: ¿qué es el ser?; por otra parte, la pregunta: ¿quién es el ser?

¿Qué es el ser? Imposibilidad de definir el ser

Analicemos la primera pregunta: ¿qué es el ser? Digo a ustedes que esta pregunta es incontestable. La pregunta exige de nosotros que demos una definición del ser. Ahora bien: dar una definición de algo supone reducir ese algo a elementos de carácter más general, incluir ese algo en un concepto más general todavía que él. ¿Hay concepto más general que el concepto del ser? ¿Puede hallarse acaso alguna noción en la que quepa el ser, y que, por consiguiente, habría de ser más extensa que el ser mismo? No la hay.

Si nosotros examinamos las nociones, los conceptos de que nos valemos en las ciencias y aun en la vida, encontramos que estos conceptos poseen, todos ellos, una determinada extensión; es decir, que cubren una parte de la realidad, se aplican a un grupo de objetos, a unos cuantos seres. Pero estos conceptos son unos más extensos que otros; es decir, que algunos

se aplican a menos seres que otros; como cuando comparamos el concepto «europeo» con el de «hombre» encontramos naturalmente que hay menos europeos que hombres. Por consiguiente, el concepto de «hombre» se aplica a más cantidad de ser que el concepto «europeo». Los conceptos son, pues, unos más extensos que otros.

Ahora bien: definir un concepto consiste en incluir este concepto en otro que sea más extenso, o en otros varios que sean más extensos y que se encuentren, se toquen, precisamente en el punto del concepto que queremos definir. Si nos proponemos definir el concepto de «ser», tendremos que tener a mano conceptos que cubran mayor cantidad de ser que el concepto de ser. Pero el concepto de ser en general es el que cubre mayor cantidad de ser; por consiguiente, no hay otro más extenso, por medio del cual pueda ser definido.

Mas, por otra parte, podemos llegar también a la misma conclusión. Definir un concepto es enumerar una tras otra las múltiples y variadas notas características de ese concepto. Un concepto es tanto más abundante en notas características, cuanto que es menos extenso; pues un concepto reducido necesita más notas definitorias que un concepto muy amplio. Y el concepto más amplio de todos, el concepto de ser, no tiene, en realidad, notas que lo definan.

Por eso, para definir el ser nos encontraríamos con la dificultad de que no tendríamos que decir de él nada. Hegel, que hace esta misma observación, acaba por identificar por completo el concepto de «ser» con el concepto de «nada»; porque del ser no podemos predicar nada, del mismo modo que de la nada no podemos predicar nada. Y por otra parte, del ser lo podemos predicar todo, que equivale exactamente a no poder predicar nada.

¿Quién es el ser?

Así, por consiguiente, el concepto de «ser» no es un concepto que sea definible. A la pregunta: ¿qué es el ser? no podemos dar ninguna contestación. En realidad, el ser no puede definirse; lo único que puede hacerse con él es señalarlo, que no es lo mismo que definirlo. Definirlo es hacerlo entrar en otro concepto más

amplio; señalarlo es simplemente invitar al interlocutor a que dirija su intuición hacia un determinado sitio, en donde está el concepto de ser. Señalar el concepto de ser, en cambio, eso sí es posible.

Es justamente a lo que nos invita nuestra pregunta segunda, que ya no es: ¿qué es el ser?, sino: ¿quién es el ser? Esta variación «quién» en vez de «qué» nos hace ver que esta segunda pregunta tiende, no a definir, sino a señalar el ser, para poderlo intuir directamente y sin definición ninguna.

Si reflexionamos ahora también sobre esta pregunta de quién es el ser, nos encontramos con que esta pregunta implica algo extraño y curioso. Preguntar quién es el ser, parece querer decir que no sabemos quién es el ser, que no conocemos el ser, y además, que hay diferentes pretensiones, más o menos legítimas, a ser el ser; que diferentes cosas pretenden ser el ser, y que nosotros nos vemos obligados a examinar cuál de esas cosas puede legítimamente ostentar el apelativo de «ser».

Nuestra pregunta: ¿quién es el ser?, supone, pues, la distinción entre el ser que lo es de verdad, y el ser que no lo es de verdad; supone una distinción entre el ser auténtico y el ser inauténtico o falso. O, como decían los griegos, como decía Platón, entre el ser que es y el ser que no es.

Esta distinción es, en efecto, algo que está contenido en la pregunta: ¿quién es el ser? Y, ¿cómo podremos, entonces, descubrir quién es el ser, si son varios los pretendientes a esa dignidad? Pues podremos descubrirlo cuando intentemos aplicar a cada uno de esos pretendientes el criterio de las dos preguntas.

Cuando algo se nos presente con la pretensión de ser el «ser», antes de decidir sobre ello deberemos, pues, preguntarle: ¿qué eres? Si podemos entonces disolver ese pretendiente a ser en otra cosa distinta de él, es que está compuesto de otros seres que no son él y es reductible a ellos, y, por consiguiente, quiere decir que ese ser no es un ser auténtico, sino que es un ser compuesto o consistente en otros seres. Y si en cambio, por mucho que hagamos, no podemos definirlo, no podemos disolverlo, reducirlo a otros seres, entonces ese ser podrá en efecto ostentar con legitimidad la pretensión de ser el ser.

Esto quedará mucho más claro si aplicamos ya una terminología corriente en el pensamiento filosófico, y distinguimos entre el ser en sí y el ser en otro.

El ser en otro es un ser inauténtico, es un ser falso, puesto que tan pronto como yo lo examino, me encuentro con su definición, es decir, con que ese ser en otro es esto, lo otro, lo de más allá; es decir, que él no es sino un conjunto de esos otros seres; que él consiste en otra cosa; y entonces el ser que consiste en otro no puede ser un ser en sí, puesto que consiste en otro.

Éste es típicamente el ser en otro; mas, como lo que andamos buscando es el ser en sí, podremos rechazar, entre los múltiples pretendientes al ser en sí, todos aquellos que consisten en otra cosa que ellos mismos.

Esto nos conduce a replantear de nuevo nuestros problemas iniciales; pero ahora en una forma completamente distinta. Acabamos de percibir —y ahora lo vamos a exponer con claridad— que la palabra «ser» tiene dos significados. Luego encontraremos, en el curso de estas clases, otros muchos; pero ahora acabamos de vivir, con una vivencia inmediata, dos significados de la palabra «ser»: el uno, el ser en sí; el otro, el ser en otro.

Existencia y consistencia

Estos dos significados equivalen a estos dos otros: la existencia y la consistencia. La palabra «ser» significa, por una parte, existir, estar ahí. Pero por otra parte significa también consistir, ser esto, ser lo otro. Cuando preguntamos ¿qué es el hombre?, ¿qué es el agua?, ¿qué es la luz?, no queremos decir si existe o no existe el hombre, si existe o no existe el agua o la luz. Queremos decir: ¿cuál es su esencia?, ¿en qué consiste el hombre?, ¿en qué consiste el agua?, ¿en qué consiste la luz? Cuando la Biblia dice que Dios pronunció estas palabras: *Fiat lux,* que la luz sea, la palabra «ser» está empleada, no en el sentido de «consistir», sino en el sentido de «existir». Cuando Dios dijo *Fiat lux,* que la luz sea, quiso decir que la luz, que no existe, exista. Pero cuando nosotros decimos: ¿qué es la luz?, no queremos decir qué existencia tiene la luz, no. Queremos decir: ¿cuál es su esencia? ¿cuál es su consistencia?

Así estas dos significaciones de la palabra «ser» van a servirnos para aclarar nuestros problemas iniciales. Vamos muy sencillamente a aplicar a las dos significaciones de la palabra «ser» las dos preguntas con que iniciamos estos razonamientos: la pregunta

¿qué es? y la pregunta ¿quién es? Y aplicadas esas dos preguntas a los dos sentidos del verbo «ser» sustantivado, tenemos: primera pregunta: ¿qué es existir? Segunda pregunta: ¿quién existe? Tercera pregunta: ¿qué es consistir? Y cuarta pregunta: ¿quién consiste?

Examinemos estas cuatro preguntas. Vamos a examinarlas, no para contestarlas, sino para ver si tienen o no contestación posible.

A la pregunta: ¿qué es existir? resulta evidente que no hay contestación posible. No se puede decir qué sea la existencia. Existir es algo que intuimos directamente. El existir no puede ser objeto de definición. ¿Por qué? Porque definir es decir en qué consiste algo; pero acabamos de ver que «consistir» es justamente lo contrario de «existir», o por lo menos algo tan totalmente distinto, que no puede confundirse, no debe confundirse.

Si, pues, yo pregunto: ¿qué es existir?, tendría que contestar a esa pregunta indicando la consistencia del existir, puesto que todo definir consiste en explicar una consistencia; y definición consiste en la indicación de en qué consiste la cosa. Ahora bien: es claro y evidente que el existir no consiste en nada. Por eso muchos filósofos —todos los filósofos, en realidad— se detienen ante la imposibilidad de definir la existencia. La existencia no puede ser definida, y precisamente habrá un momento en la historia de la filosofía en que un filósofo, Kant, hará uso de esta distinción, para hacer ver que ciertos argumentos metafísicos han consistido en considerar la existencia como un concepto, y manejarlo, barajarlo, con otros conceptos, en vez de considerarla como una intuición que no puede ser barajada y discurrida del mismo modo que los conceptos.

Por consiguiente, la pregunta: ¿qué es existir? no tiene contestación, y la eliminaremos de la ontología. La ontología no podrá decirnos qué es existir. Nadie puede decirnos qué es existir, sino que cada cual lo sabe por íntima y fatal experiencia propia.

Pasemos a la segunda pregunta, que es: ¿quién existe? Esta segunda pregunta sí puede tener contestación. A esta segunda pregunta cabe contestar: yo existo, el mundo existe, Dios existe, las cosas existen. Y caben combinaciones en estas contestaciones; cabe decir: las cosas existen, y yo como una de tantas cosas. Cabe también decir: yo existo, pero las cosas no; las cosas no son más que mis representaciones; las cosas no son más que fenó-

menos para mí, apariencias que yo percibo, pero no verdaderas realidades. No «son» en sí mismas, sino en mí.

Cabe también contestar: ni las cosas ni yo existimos de verdad, sino que sólo Dios existe, y las cosas y yo existimos en Dios; las cosas y yo tenemos un ser que no es un ser en mí, sino un ser en otro ser, en Dios. También cabe contestar esto. De modo que a la pregunta: ¿quién existe?, puede haber contestaciones varias.

Vamos a ver la tercera pregunta: ¿qué es consistir? Esta pregunta tiene contestación. ¿Puede decirse en qué consiste el consistir? Puede decirse en qué consiste la consistencia; porque efectivamente, como quiera que yo advierto que unas cosas consisten en otras, no todas consisten en la misma. Hay maneras, modos, formas variadas del consistir. La enumeración, el estudio de todas estas formas variadas del consistir, es algo que puede hacerse, que debe hacerse, que se hace, que se ha hecho. Es algo que constituye un capítulo importantísimo de la ontología. Ahora veremos cuál.

Y, por último, la cuarta pregunta: ¿quién consiste?, no tiene contestación. Le pasa a esta pregunta como a la primera: ¿qué es existir?, que no tiene contestación. Tampoco ¿quién consiste? puede tener contestación, porque lo único que cabría decir es que no sabemos quién consiste. Hasta que no sepamos quién existe, no podemos saber quién consiste, porque sólo cuando sepamos quién existe, con existencia real, en sí, podremos decir que todo lo demás existe en ese ser primero, y por lo tanto, todo lo demás consiste. De suerte que la pregunta no tiene contestación directa.

Si —como, por ejemplo, dicen algunos filósofos como Espinosa— nada existe, ni las cosas, ni yo, sino que las cosas y yo estamos en Dios, entonces a la pregunta: ¿quién consiste?, contestaremos que todos consistimos, salvo Dios, que no consiste, puesto que no es reductible a otra cosa, y en cambio nosotros y las cosas somos todos reductibles a Dios. Por consiguiente, esta cuarta pregunta no tiene contestación directa, no la puede tener; es simplemente el reverso de la medalla de la segunda pregunta, porque tan pronto como sepamos quién existe, sabremos quién es el ser en sí, y entonces todo lo que no sea ese ser en sí, será ser en ese ser, es decir, todo lo demás consistirá en ese ser.

Queda, pues, reducido nuestro problema de la ontología a estas dos preguntas: ¿quién existe? y ¿qué es consistir?

A la primera hay múltiples y variadas contestaciones. Las contestaciones que se dan a la pregunta: ¿quién existe?, constituyen la parte de la ontología que se llama la metafísica. La metafísica es aquella parte de la ontología que va encaminada a decidir quién existe, o sea, quién es el ser en sí, el ser que no es otro, que no es reductible a otro; y entonces todos los demás seres serán seres en ese ser en sí. La metafísica es la parte de la ontología que contesta al problema de la existencia, de la auténtica y verdadera existencia, de la existencia en sí, o sea, a la primera pregunta.

A la segunda pregunta: ¿qué es consistir? hay también múltiples contestaciones posibles. Esas múltiples contestaciones posibles son otras tantas maneras de consistir. Los objetos consisten en esto o en lo de más allá, y cada uno consiste según la estructura de su objetividad. La segunda pregunta: ¿qué es consistir?, da, pues, lugar a una teoría general de los objetos, de cualquier objeto, de la objetividad en general. La segunda pregunta constituye la teoría del objeto, la teoría de la objetividad; o —si me permitís una innovación quizá no demasiado impertinente en la terminología— podríamos decir: la teoría de la consistencia de los objetos en general.

Así, pues, la ontología de que vamos a hablar durante unas cuantas lecciones, se nos divide en: 1º metafísica y 2º teoría del objeto o teoría de la consistencia en general. En este territorio de la ontología dos grandes avenidas se abren ante nosotros: la avenida metafísica y la avenida de la teoría del objeto. Vamos a seguir esas dos avenidas una después de otra.

¿Quién existe?

En la historia de la filosofía los dos problemas (el problema de quién existe y el problema de qué es consistir) han andado muchas veces mezclados y esto ha perjudicado a la claridad y nitidez de los filosofemas, de las figuras (en el sentido psicológico que hemos empleado aquí, pero aplicado a la filosofía), de las figuras filosóficas, de los temas filosóficos, de los objetos filosofados por el filósofo. Ha sido perjudicial, como siempre todo equívoco es perjudicial. Nosotros, pues, tendremos muy buen cuidado, en nuestras excursiones por la metafísica y por la teoría de los

objetos, de mantener muy claramente siempre la distinción entre el punto de vista existencial metafísico y el punto de vista objetivo consistencial. No siempre nos será posible atenernos estrictamente a uno de esos dos puntos de vista; no siempre nos será posible hacer metafísica sin teoría del objeto, ni hacer teoría del objeto sin metafísica. A veces nosotros mismos tendremos que hablar de ambos temas y casi simultáneamente. Pero si desde ahora tienen ustedes muy presente esta diferencia esencial de orientación en los dos temas, no habrá peligro en tratarlos a veces simultáneamente, puesto que ustedes ya harán las necesarias distinciones entre lo que vale para uno y lo que vale para otro.

Vamos, pues, ahora, a entrar valientemente, resueltamente, en la avenida de la metafísica.

El realismo

Decimos que la metafísica está dominada por la pregunta: ¿quién existe? Decimos que esa pregunta implica que hay múltiples pretendientes a existir, múltiples pretendientes que dicen: yo existo. Pero tenemos que examinar sus títulos. No todo el que quiere existir, o dice que existe, existe verdaderamente. Los griegos hicieron ya la distinción. He aludido a ello. Tengámoslo muy presente, y preguntémonos ahora: ¿quién es el ser en sí? No el ser en otro, sino el ser en sí. Hay una contestación a esta pregunta, que es la contestación más natural, natural en el sentido biológico de la palabra, la que la naturaleza en nosotros, como seres naturales, nos dicta inmediatamente, la más obvia, la más fácil, la que a cualquiera se le ocurre. ¿Que quién existe? Pues muy sencillo: esta lámpara, este vaso, esta mesa, estos timbres, este pizarrón, yo, esta señorita, aquel caballero, las cosas y, entre las cosas, como otras cosas, como otros entes, los hombres, la tierra, el cielo, las estrellas, los animales, los ríos; eso es lo que existe.

Esta contestación es la más natural de todas, la más espontánea, y es la que la humanidad ha enunciado repetidas veces. Ha tardado muchos siglos la humanidad en cambiar de modo de pensar acerca de esta pregunta, y aun habiendo cambiado de modo de pensar los filósofos, sigue pensando en esta forma todo el mundo, todo el que no es filósofo. Más aún: siguen pensando en esta forma los filósofos en cuanto que no lo son; es

decir, el filósofo no es filósofo las veinticuatro horas del día; no lo es más que cuando filosofa; pero cuando se levanta por la mañana y, como aquel personaje de Molière, aquel monsieur Jourdain, dice: *«Jeannette, mon chocolat»,* en aquel momento el filósofo no es filósofo, como cuando saca un cigarrillo y se lo ofrece a un amigo. El filósofo no es filósofo más que cuando filosofa, y yo me atrevería a decir que todos los filósofos antiguos y modernos, presentes y futuros, en cuanto que no son filósofos, espontánea y naturalmente viven en la creencia de que lo que existe son las cosas, entre las cuales naturalmente y sin distinción estamos nosotros.

La palabra latina que designa cosas es *res*. Esta respuesta primordial, y aun diría primitiva, natural, lleva en la historia de la metafísica el nombre de realismo, de la palabra latina *res*. A la pregunta: ¿quién existe? contesta el hombre naturalmente: existen las cosas —*res*—, y esta respuesta es el fondo esencial del realismo metafísico.

Pero ese realismo, en esta forma en que yo acabo de dibujarlo, no tiene ni un solo representante en la historia de la filosofía. Ni un solo filósofo, antiguo ni moderno, es realista de esta manera que acabo de decir. Porque no puede serlo. Es demasiado evidente, cuando reflexionamos un momento, que no todas las cosas existen; que hay cosas que creemos que existen y en cuanto nos acercamos a ellas vemos que no existen, ya sea porque realmente se desvanecen, ya sea porque inmediatamente las descomponemos en otras; que es muy sencillo encontrar cosas compuestas de otras. Por consiguiente, esas cosas compuestas de otras, inmediatamente descubrimos en qué consisten, y cuando hemos descubierto en qué consisten, ya realmente no podemos decir que existen en ese sentido de existencia en sí, de existencia primordial. Así, realmente, no ha habido en toda la historia de la filosofía —por lo menos que yo sepa— ningún realista que afirme la existencia de todas las cosas.

Los primeros filósofos griegos

El realismo empezó desde luego en Grecia; y empezó discerniendo entre las cosas. El primer esfuerzo filosófico del hombre fue hecho por los griegos, y empezó siendo un esfuerzo para dis-

cernir entre lo que tiene una existencia meramente aparente y lo que tiene una existencia real, una existencia en sí, una existencia primordial, irreductible a otra.

El primer pueblo que de verdad filosofa es el pueblo griego. Otros pueblos anteriores han tenido cultura, han tenido religión, han tenido sabiduría; pero no han tenido filosofía. Nos han llenado la cabeza —en estos últimos cincuenta años sobre todo, a partir de Schopenhauer— de las filosofías orientales, de la filosofía india, de la filosofía china. Ésas no son filosofías. Son concepciones generalmente vagas sobre el universo y la vida. Son religión, son sapiencia popular más o menos genial, más o menos desarrollada; pero filosofía no la hay en la historia de la cultura humana, del pensamiento humano, hasta los griegos.

Los griegos fueron los inventores de eso que se llama filosofía. ¿Por qué? Porque fueron los inventores —en el sentido de la palabra descubrir—, los descubridores de la razón, los que descubrieron que con la razón, con el pensamiento racional, se puede hallar lo que las cosas son, se puede averiguar el último fondo de las cosas. Entonces empezaron a hacer uso de intuiciones intelectuales e intuiciones racionales, metódicamente.

Antes de ellos se hacía una cosa parecida, pero con toda clase de atisbos, de fes, de elementos irracionales.

Hecho este paréntesis, diremos que los primeros filósofos griegos que se plantean el problema de quién existe, de cuál es el ser en sí, cuando se lo plantean es que ya han superado el estado del realismo primitivo que enunciábamos diciendo: todas las cosas existen, y yo entre ellas. El primer momento filosófico, el primer esfuerzo de la reflexión consiste en discernir entre las cosas que existen en sí, y las cosas que existen en otra, en aquella primaria y primera.

Estos filósofos griegos buscaron cuál es la o las cosas que tienen una existencia en sí. Ellos llamaban a esto el «principio» en los dos sentidos de la palabra: como comienzo y como fundamento de todas las cosas.

El más antiguo filósofo griego de que se tiene noticia un poco exacta se llama Tales y era de la ciudad de Mileto. Este hombre buscó entre las cosas cuál sería el principio de todas las demás, cuál sería la cosa a la cual le conferiría la dignidad de ser, de principio, de ser en sí, la existencia en sí, de la cual todas las demás son meros derivados; y el hombre dictaminó que esta cosa era el

agua. Para Tales de Mileto, el agua es el principio de todas las cosas. De modo que todas las demás cosas tienen un ser derivado, secundario. Consisten en agua. Pero el agua, ella, ¿qué es? Como él dice: el principio de todo lo demás no consiste en nada; existe, con una existencia primordial, como principio esencial, fundamental, primario.

Otros filósofos de esta misma época —el siglo VII antes de Jesucristo— tomaron actitudes más o menos parecidas a la de Tales de Mileto. Por ejemplo, Anaximandro también creyó que el principio de todas las cosas era algo material; pero tuvo ya una idea un poco más complicada que Tales, y determinó que ese algo material, principio de todas las demás cosas, no era ninguna cosa determinada, sino que era una especie de protocosa, que era lo que él llamaba en griego *apeiron,* indefinido, una cosa indefinida, que no era ni agua, ni tierra, ni fuego, ni aire, ni piedra, sino que tenía en sí, por decirlo así, en potencia, la posibilidad de que de ella, de ese *apeiron,* de ese infinito o indefinido se derivasen las demás cosas.

Otro filósofo, que se llamó Anaxímenes, también fue uno de esos filósofos primitivos que buscaron una cosa material como origen de todas las demás, como origen de los demás principios, como única existente en sí y por sí, de la cual estaban las demás derivadas. Anaxímenes tomó el aire.

Es posible que haya habido más intentos de antiquísimos filósofos griegos que buscaron alguna cosa material; pero estos intentos fueron pronto superados. Lo fueron primeramente en la dirección curiosa de no buscar una, sino varias; de creer que el principio u origen de todas las cosas no es una sola cosa, sino varias cosas. Es de suponer que las críticas de que fueron objeto Tales, Anaximandro y Anaxímenes contribuyeron a ello. La dificultad grande de hacerle creer a nadie que el mármol de Pentélico, en Atenas, fuese derivado del agua; la dificultad también de hacerlo derivar del aire, de hacerlo derivar de una cosa determinada, sería probablemente objeto de críticas feroces, y entonces sobrevino la idea de salvar las cualidades diferenciales de las cosas admitiendo, no un origen único, sino un origen plural; no una sola cosa, de la cual fueron las demás derivadas, sino varias cosas; y así un antiquísimo filósofo casi legendario, que se llamó Empédocles, inventó la teoría de que eran cuatro las cosas realmente existentes, de las cuales se derivan todas las demás, y que

esas cuatro cosas eran: el agua, el aire, la tierra y el fuego, que él llamó «elementos», que quiere decir aquello con lo cual se hace todo lo demás.

Los cuatros elementos de Empedócles atravesaron toda la historia del pensamiento griego, entraron de rondón en la física de Aristóteles, llegaron hasta la Edad Media y mueren al principio del Renacimiento.

Aproximadamente hacia la misma época en que vivió Empédocles, hay dos acontecimientos filosóficos que para nuestros problemas metafísicos son de importancia capital. El uno es la aparición de Pitágoras y el otro es la aparición de Heráclito.

Pitágoras fue un hombre de genio, de un genio formidable, tremendo, porque es el primer filósofo griego a quien se le ocurre la idea de que el principio de donde todo lo demás se deriva, lo que existe de verdad, el verdadero ser, el ser en sí, no es ninguna cosa; o mejor dicho, es una cosa, pero que no se ve, ni se oye, ni se toca, ni se huele, que no es accesible a los sentidos. Esa cosa es el «número». Para Pitágoras, la esencia última de todo ser, de los que percibimos por los sentidos, es el número. Las cosas son números, esconden dentro de sí números. Las cosas son distintas unas de otras por la diferencia cuantitativa y numérica.

Pitágoras era muy aficionado a la música y fue el que descubrió (él o alguno de sus numerosos discípulos) que en la lira las notas de las diferentes cuerdas, si suenan diferentemente es porque unas son más cortas que otras; y no sólo descubrió eso sino que midió la longitud relativa y encontró que las notas de la lira estaban unas con otras en una relación numérica de longitud sencilla: en la relación de uno partido por dos; uno partido por tres; uno partido por cuatro; uno partido por cinco. Descubrió, pues, la octava, la quinta, la cuarta, la séptima musical, y esto lo llevó a pensar y lo condujo hacia la idea de que todo cuanto vemos y tocamos, las cosas tal y como se presentan, no existen de verdad, sino que son otros tantos velos que ocultan la verdadera y auténtica realidad, la existencia real que está detrás de ella y que es el número. Sería complejo (no pertenecería tampoco ni al tema ni a la ocasión) el hacer ver a ustedes en detalle esta teoría de Pitágoras. Me interesa solamente haberla hecho notar, porque es la primera vez que en la historia del pensamiento griego sale a relucir como cosa realmente existente una cosa no material, ni extensa, ni visible, ni tangible.

Heráclito

El otro acontecimiento fue la aparición de Heráclito. Heráclito fue un hombre de profundísimo genio, de genio enormemente grande. Anticipó una porción de temas de la filosofía contemporánea. Heráclito recorre con la mirada las soluciones todas que antes de él han sido dadas al problema de quién existe; y se encuentra con una enorme variedad de contestaciones; con que Tales de Mileto dice: el agua existe; con que Anaxímenes dice: el aire existe; con que Anaximandro dice: la materia amorfa, sin forma, indefinida, existe; con que Pitágoras dice: los números existen; y Empédocles dice: los cuatro elementos existen, lo demás no existe.

Entonces Heráclito encuentra que ninguna de estas contestaciones tiene razón; encuentra que si examinamos verdaderamente, con ojos imparciales, las cosas que se tienen ante nosotros, hallamos en ellas todo eso; y sobre todo, que las cosas que se tienen ante nosotros no son nunca, en ningún momento, lo que son en el momento anterior y en el momento posterior; que las cosas están constantemente cambiando; que cuando nosotros queremos fijar una cosa y definir su consistencia, decir en qué consista esa cosa, ya no consiste en lo mismo que consistía hace un momento. Proclama, pues, el fluir de la realidad. Nunca vemos dos veces lo mismo, por próximos que sean los momentos, o, como decía en su lenguaje metafórico y místico: «Nunca nos bañamos dos veces en el mismo río». Las cosas son como las gotas de agua en los ríos, que pasan y no vuelven nunca más.

No hay, pues, un ser estático de las cosas. Lo que hay es un ser dinámico, en el cual podemos hacer un corte, pero será caprichoso. De suerte que las cosas no son, sino que devienen, y ninguna y todas pueden tener la pretensión de ser el ser en sí. Nada existe, porque todo lo que existe, existe un instante y al instante siguiente ya no existe, sino que es otra cosa la que existe. El existir es un perpetuo cambiar, un estar constantemente siendo y no siendo; un devenir perfecto; un constante fluir. Y así termina la filosofía de Heráclito, por una parte con una visión profunda de la esencia misma de la realidad y que sólo volveremos a encontrar en algún filósofo antiguo, a veces, como Plotino, y en un filósofo moderno, como Bergson; pero, por otra parte, con una nota de escepticismo, es decir, con una especie de resignación a que

el hombre no sea capaz de descubrir lo que existe verdaderamente, que el problema sea demasiado grande para el hombre.

Y en este momento —que es el siglo VI antes de Jesucristo—, en este momento en que Heráclito acaba de terminar su obra, surge en el pensamiento griego el filósofo más grande que conocen los tiempos helénicos. El más grande, digo, porque Platón, que fue discípulo suyo, lo calificó así. Platón (como ciertos periódicos de antigua prosapia, que hacen gala de no usar nunca sino moderadamente de adjetivos encomiásticos) nunca adjetiva, ni en bien ni en mal, a ninguno de los filósofos que lo antecedieron. Los nombra cortésmente. No dice que sean tontos, pero tampoco dice que sean muy inteligentes. El único ante el cual se pasma de admiración es Parménides de Elea. A Parménides lo llama en sus diálogos siempre «el grande», «Parménides el grande»; siempre le pone este epíteto, como los epítetos que reciben los héroes de Homero.

Cuando Heráclito termina su actuación filosófica, surge en el pensamiento griego Parménides el grande, que es, en efecto, el más grande espíritu de su tiempo —tan grande, que cambia por completo la faz de la filosofía, la faz del problema metafísico, y empuja el pensamiento filosófico y metafísico por la senda en la cual estamos todavía hoy. Hace veinticinco siglos que Parménides empujó el pensamiento metafísico en una dirección, y esa dirección ha seguido hasta hoy inclusive.

Lección V

LA METAFÍSICA DE PARMÉNIDES

Introducción

Estamos metidos de lleno en el problema de la metafísica.

En la lección anterior nos hemos planteado ese problema. Nos hemos preguntado: ¿quién existe? De todas cuantas cosas se ofrecen con la pretensión de ser lo que existe, lo que verdaderamente existe, ¿cuál de ellas es la legítimamente llamada a recibir el nombre de ser en sí? Múltiples cosas me parecen existir. Pero pronto advierto que muchas de ellas tienen una existencia derivada. Existen porque se componen de otras, o porque resultan de otras. Los componentes, los antecedentes, son, pues, anteriores, previos; son los supuestos, los fundamentos.

Por consiguiente, para contestar a la pregunta de ¿quién existe?, ¿qué es lo que existe?, debo dejar a un lado esas existencias derivadas, aparentes, secundarias, para buscar qué cosa sea la que existe en sí y por sí misma.

Queda así planteado el problema de la metafísica; y nosotros entramos por la selva de las soluciones que ese problema ha recibido en la historia del pensamiento humano.

El pensamiento filosófico, decíamos, se inicia como tal pensamiento filosófico, metódico, en Grecia. Seis siglos antes de Jesucristo, unos hombres que habitaban las islas de la Jonia, las costas del sur de Italia y el continente griego, comienzan a reflexionar sobre ese problema: ¿cuál es el auténtico y verdadero ser?; ¿cuál el principio de todas las cosas?; ¿cuál aquella cosa que explica la existencia de las demás, pero cuya existencia y realidad es

ella misma inexplicable, por ser primaria y fundamental? A estas preguntas, esos primeros filósofos griegos dan diversas contestaciones, torpes, ingenuas, pueriles. No tienen (¡cómo habían de tener!) forjadas todavía las armas del pensamiento metódico. Sus contestaciones son, pues, inocentes. El uno decía: todas las cosas proceden de lo líquido, del agua; el otro decía: todas las cosas proceden del aire; el otro decía: todas las cosas proceden de una masa material, informe e infinita.

Empieza a complicarse un poco el problema en su solución, cuando a uno de ellos, Pitágoras, se le ocurre pensar que la cosa primera y el origen de las demás no es una cosa que se vea con los ojos y se toque con las manos; no es una cosa que se perciba por medio de los sentidos, sino que son los números, un objeto ideal, algo que no tiene una realidad sensible. Pitágoras asienta ya una respuesta algo más complicada, más envuelta, más difícil para el vulgo, que consiste en atribuir el verdadero ser a las proporciones numéricas, a los números.

La cosa se complica todavía más con la aparición del filósofo Heráclito de Éfeso; el cual, por vez primera no se contenta con dar una solución al problema metafísico, sino que tiende la mirada sobre las soluciones que los anteriores le han dado. Por vez primera, Heráclito adopta una doble postura, que a partir de él va a ser paradigmática, ejemplar, para todos los filósofos; una postura que consiste en criticar las soluciones de sus predecesores, al mismo tiempo que en buscar una solución propia.

Heráclito, paseando la mirada sobre las soluciones que al problema metafísico dieron sus antecesores en la filosofía, encuentra que todas y ninguna son verdaderas. Porque el ser auténtico, el ser en sí, es todo cuanto cae bajo nuestra percepción en cualquier momento. Porque el ser en sí es, según Heráclito, sucesivamente, en una continuidad de fluencia, en un continuo cambio (no discontinuo sino continuo en el pleno sentido de la palabra «continuo»), es sucesivamente eso: aire, fuego, agua; lo duro, lo blando; lo alto, lo bajo. Todas las cosas, tal como se nos ofrecen a la contemplación sensible, son el verdadero ser y están dejando de ser, para volver a ser, para devenir. El devenir, en cambio el fluir, el modificarse continuamente de las cosas es, para Heráclito, la realidad fundamental.

Aquí habíamos dejado en la lección anterior nuestra explicación. Y como esos heraldos que en los dramas de Shakespeare

tocan trompetas en la escena para anunciar la llegada de un gran personaje, de un príncipe, de un rey o de un emperador, yo les anunciaba a ustedes con gran trompetería la llegada de un príncipe, de un emperador de la filosofía, que se acerca ahora a pasos acompasados y que se llama Parménides.

Parménides de Elea introduce la mayor revolución que se conoce en la historia del pensamiento humano. Parménides de Elea lleva a cabo la hazaña más grande que el pensamiento occidental, europeo, ha cumplido desde hace veinticinco siglos; tanto, que seguimos viviendo hoy en los mismos carriles y cauces filosóficos que fueron abiertos por Parménides de Elea, y por donde éste empujó, con un empujón gigantesco, el pensamiento filosófico humano.

Elea es una pequeña ciudad del sur de Italia, que dio su nombre a la escuela de filósofos influenciados por Parménides, que en las historias de la filosofía se llama «escuela eleática», porque todos ellos fueron de esa misma ciudad de Elea.

Polémica contra Heráclito

La filosofía de Parménides no se puede entender bien si no se pone en relación polémica con la filosofía de Heráclito. Los manuales de historia de la filosofía que están al alcance de ustedes, no entienden por lo general la filosofía de Parménides, porque la desligan, porque no perciben la relación entre ella y la filosofía de Heráclito. El pensamiento de Parménides madura, crece, se multiplica en vigor y en esplendor, conforme va acometiendo la crítica de Heráclito. Se desarrolla en la polémica contra Heráclito.

Parménides se encuentra con la solución que Heráclito da al problema metafísico. Analiza esta solución y advierte que, según Heráclito, resulta que una cosa es y no es al mismo tiempo, puesto que el ser consiste en estar siendo, en fluir, en devenir. Parménides, analizando la idea misma de devenir, de fluir, de cambiar, encuentra en esa idea el elemento de que el ser deja de ser lo que es, para entrar a ser otra cosa; y al mismo tiempo que entra a ser otra cosa, deja de ser lo que es, para entrar a ser otra cosa. Encuentra, pues, que dentro de la idea del devenir hay una contradicción lógica; hay esta contradicción: que el ser no es; que el

que es, no es; puesto que lo que es en este momento, ya no es en este momento, sino que pasa a ser otra cosa. Cualquier vista que tomemos sobre la realidad, nos pone frente a una contradicción lógica; nos pone frente a un ser que se caracteriza por no ser. Y dice Parménides: esto es absurdo; la filosofía de Heráclito es absurda, es ininteligible, no hay quien la entienda. Porque, ¿cómo puede nadie entender que lo que es no sea y lo que no es sea? ¡No puede ser! ¡Esto es imposible! Tenemos, pues, que oponer a las contradicciones, a los absurdos, a las ininteligibilidades de la filosofía de Heráclito, un principio de razón, un principio de pensamiento que no pueda fallar nunca. ¿Cuál será ese principio? Éste: El ser, es; el no ser, no es. Y todo lo que sea salirse de eso es descabellado, es lanzarse, precipitarse en la sima del error. ¿Cómo puede decirse, como dice Heráclito, que las cosas son y no son? Porque la idea del devenir implica necesariamente, como su propio nervio interior, el que lo que ahora es, ya no es, puesto que todo momento que tomamos en el transcurso del ser, según Heráclito, es un tránsito hacia el no ser de lo que antes era, y esto es incomprensible, esto es ininteligible. Las cosas tienen un ser, y ese ser, es. Y si no tienen ser, el no ser no es.

Si Parménides se hubiese contentado con hacer la crítica de Heráclito, hubiese hecho ya una obra de importancia filosófica considerable. Pero no se contenta con ello, sino que añade a la crítica de Heráclito una construcción metafísica propia. Y ¿cómo lleva a cabo esa construcción metafísica propia? Pues la lleva a cabo partiendo de ese principio de razón que él acaba de descubrir. Parménides acaba de descubrir el principio lógico del pensamiento, que formula en estos términos categóricos y estrictos: El ser, es; el no ser, no es. Y todo lo que sea apartarse de eso es correr hacia el error.

El ser y sus cualidades

Este principio que descubre Parménides y que los lógicos actuales llaman «principio de identidad» le sirvió de base para su construcción metafísica. Parménides dice: en virtud de ese principio de identidad (claro está que él no lo llamó así; así lo han denominado mucho después los lógicos), en virtud del principio de que el ser, es, y el no ser, no es, principio que nadie puede

negar sin declararse loco, podemos afirmar acerca del ser una porción de cosas. Podemos afirmar, lo primero, que el ser es *único.* No puede haber dos seres; no puede haber más que un solo ser. Porque supongamos que haya dos seres; pues entonces, lo que distingue al uno del otro «es» en el uno, pero «no es» en el otro. Mas si en el otro no lo es lo que en el uno es, entonces llegamos al absurdo lógico de que el ser del uno no es en el otro. Absolutamente tomado, llegamos al absurdo contradictorio de afirmar el no ser del ser. Dicho de otro modo: si hay dos seres ¿qué hay entre ellos? El no ser. Pero decir que hay el no ser, es decir que el no ser, es. Y esto es contradictorio; esto es absurdo, no cabe en la cabeza; esa proposición es contraria al principio de identidad.

Por tanto, podemos afirmar que el ser es único, uno. Pero además podemos afirmar que es *eterno.* Si no lo fuera, tendría principio y tendría fin. Si tiene principio es que antes de principiar el ser, había el no ser. Pero ¿cómo podemos admitir que haya el no ser? Admitir que hay no ser, es admitir que el no ser, es. Y admitir que el no ser, es, es tan absurdo como admitir que este cristal es verde y no verde. El ser, es, y el no ser, no es. Por consiguiente, antes de que el ser fuese, había también el ser; es decir, que el ser no tiene principio. Por la misma razón no tiene fin; porque si tiene fin, es que llega un momento en que el ser deja de ser. Y después de haber dejado de ser ¿qué hay? El no ser. Pero entonces tenemos que afirmar el ser del no ser, y esto es absurdo. Por consiguiente, el ser es, además de único, eterno.

Pero no queda ahí. Además de eterno, el ser es *inmutable.* El ser no puede cambiar, porque todo cambio del ser implica el ser del no ser, puesto que todo cambio es dejar de ser lo que era, para ser lo que no era; y tanto en el dejar de ser como en el llegar a ser, va implícito el ser del no ser, el cual es contradictorio.

Pero además de inmutable, el ser es ilimitado, *infinito.* No tiene límites, o dicho de otro modo, no está en ninguna parte. Estar en una parte es encontrarse en algo más extenso y, por consiguiente, tener límites. Pero el ser no puede tener límites, porque si tiene límites, lleguemos hasta esos límites, y supongámonos en esos límites. ¿Qué hay allende el límite? El no ser. Pero entonces tenemos que suponer el ser del no ser, allende el ser. Por consiguiente, el ser no puede tener límites; y si no puede tener límites, no está en ninguna parte y es ilimitado.

Pero hay más, y ya llegamos a lo último. El ser es *inmóvil,* no puede moverse, porque moverse es dejar de estar en un lugar para estar en otro. Pero ¿cómo puede predicarse del ser —el cual, como acabamos de ver, es ilimitado e inmutable— el estar en un lugar? Estar en un lugar supone que el lugar en donde está es más amplio, más extenso, que aquello que está en el lugar. Por consiguiente, el ser, que es lo más extenso, lo más amplio que hay, no puede estar en ningún lugar; y si no puede estar en ningún lugar, no puede dejar de estar en el lugar; ahora bien, el movimiento consiste en estar estando, en dejar de estar en un lugar, para estar en otro lugar. Luego el ser es inmóvil.

Si resumimos todos estos predicados que Parménides pone al ser, nos encontramos con que el ser es único, eterno, inmutable, ilimitado e inmóvil. Ya ha encontrado bastantes cosas Parménides. Pero todavía llega a más.

Teoría de los dos mundos

Evidentemente no podía ocultársele a Parménides que el espectáculo del universo, del mundo de las cosas, tal como se ofrece a nuestros sentidos, es completamente distinto de este ser único, inmóvil, ilimitado, inmutable y eterno. Las cosas son, por el contrario, movimientos, seres múltiples, que van y vienen, que se mueven, que cambian, que nacen y que perecen. No podía ocultársele, pues, a Parménides, la oposición en que su metafísica se hallaba frente al espectáculo del universo. Entonces Parménides no vacila un instante. Con ese sentido de la coherencia lógica que tienen los niños (en este caso Parménides es el niño de la filosofía), saca valientemente la conclusión: este mundo abigarrado de colores, de sabores, de olores, de movimientos, de subidas y bajadas, de las cosas que van y vienen, de la multiplicidad de los seres, de su variedad, de su movimiento, de su abizarramiento, todo este mundo sensible, es una apariencia, es una ilusión de nuestros sentidos, una ilusión de nuestra facultad de percibir. Así como un hombre que viese forzosamente el mundo a través de unos cristales rojos diría que las cosas son rojas, y estaría equivocado; del mismo modo nosotros decimos: el ser es múltiple, el ser es movedizo, el ser es cambiante, el ser es variadísimo. Y estamos equivocados. En realidad, el ser es único, inmutable, eterno, ilimitado, inmóvil.

Declara entonces Parménides, resueltamente, que la percepción sensible es ilusoria. E inmediatamente, con la mayor valentía, saca otra conclusión: la de que hay un mundo sensible y un mundo inteligible. Y por primera vez en la historia de la filosofía aparece esta tesis de la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible, que dura hasta hoy.

¿A qué llama Parménides mundo sensible? Al que conocemos por los sentidos. Pero ese mundo sensible que conocemos por los sentidos es ininteligible, absurdo; porque si lo analizamos bien, tropieza a cada instante con la rígida afirmación racional de la lógica, que es: el ser, es y el no ser, no es.

Habrán ustedes visto que todas esa propiedades del ser, que hemos enumerado antes, han sido asentadas como pilares fundamentales de la metafísica, porque sus contrarias (la pluralidad, la temporalidad, la mutabilidad, la limitación y el movimiento) resultan incomprensibles ante la razón. Cuando la razón las analiza, tropieza siempre con la hipótesis inadmisible de que el no ser es, o de que el ser no es. Y como esto es contradictorio, todo eso es ilusorio y falso.

El mundo sensible es ininteligible. Por eso, frente al mundo sensible que vemos, que tocamos, pero que no podemos comprender, coloca Parménides un mundo que no vemos, no tocamos, del que no tenemos imaginación ninguna, pero que podemos comprender, que está sujeto y sometido a la ley lógica de la no contradicción, a la ley lógica de la identidad; y por eso lo llama, por vez primera en la historia, mundo inteligible, mundo del pensamiento. Éste es el único auténtico; el otro es puramente falso y subjetivo.

Si sacamos el balance de los resultados obtenidos por Parménides, nos encontraremos verdaderamente maravillados ante la cosecha filosófica de este hombre gigantesco. Este hombre descubre el principio de la identidad, uno de los pilares fundamentales de la lógica. Y no sólo descubre el principio de identidad, sino que además afirma inmediatamente la tesis de que para descubrir qué es lo que es en realidad, no tenemos más guía que el principio de identidad; no tenemos más guía que nuestro pensamiento lógico y racional. Es decir, asienta la tesis fundamental de que las cosas fuera de mí, el ser fuera de mí, es exactamente idéntico a mi pensamiento del ser. Lo que yo no pueda pensar, porque sea absurdo pensarlo, no podrá ser en la realidad;

y por consiguiente, no necesitaré para conocer la auténtica realidad del ser, salir de mí mismo; sino que con sólo sacar la ley fundamental de mi pensamiento lógico, cerrando los ojos a todo, con sólo pensar un poco coherentemente, descubriré las propiedades esenciales del ser.

Es decir, que para Parménides las propiedades esenciales del ser son las mismas que las propiedades esenciales del pensar. Y no crean ustedes que invento. Entre los fragmentos que se conservan, brilla esta frase esculpida en mármol imborrable: «Una y la misma cosa es ser y pensar». A partir de este momento, quedaban ahí, por veinticinco siglos, puestas las bases de la filosofía occidental.

Les he dado a ustedes, con este examen rápido de la filosofía de Parménides, una idea estructural, general, de conjunto, de la importancia colosal que este metafísico eleático tiene en la historia de la filosofía. Pero no quisiera abandonar la escuela eleática sin darles a ustedes, por decirlo así, un poco de detalle de esta filosofía.

Hasta ahora les he hablado a ustedes de la filosofía eleática, de Parménides, en líneas un poco generales. Bastaría con lo que les he dicho para caracterizarla. Pero quiero agregar unas cuantas consideraciones más, para que tengan ustedes una vivencia del detalle mismo, de la técnica misma con que los eleáticos hacían su filosofía.

La filosofía de Zenón de Elea

Si quieren ustedes, vamos a presenciar el espectáculo de un filósofo eleático, discípulo de Parménides, haciendo su filosofía en detalle. Este discípulo a que nos vamos a referir es muy famoso. Es Zenón, también de la ciudad de Elea. Es muy famoso en la historia de la filosofía griega. Comparte en absoluto los principios fundamentales del eleatismo, de esa filosofía que acabamos de describir a ustedes en pocas palabras. Los comparte; pero vamos a sorprenderlo en el detalle de sus afirmaciones.

Zenón se ha preocupado durante toda su vida muy especialmente de mostrar al detalle que el movimiento que existe en efecto en el mundo de los sentidos, en ese mundo sensible, en ese mundo apariencial, ilusorio, es ininteligible; y puesto que

es ininteligible, no es. En virtud del principio eleático de la identidad del ser y del pensar, aquello que no se puede pensar no puede ser. No puede ser más que aquello que se puede pensar coherentemente, sin contradicciones. Si, pues, el análisis del movimiento nos conduce a la conclusión de que el movimiento es impensable, de que al pensar nosotros el movimiento llegamos a contradicciones insolubles, la conclusión será evidente: si el movimiento es impensable, el movimiento no es. El movimiento es una mera ilusión de nuestros sentidos.

Zenón de Elea se propone pulir, como quien afila un cuchillo, una serie de argumentos incontrovertibles que demuestran que el movimiento es impensable; que no podemos lógicamente, racionalmente, pensarlo, porque llegamos a absurdos.

Con ese método de paradigma constante, de ejemplificación constante que usan los griegos, como Platón, y que usará Aristóteles más tarde, Zenón ejemplifica también sus razonamientos. Y, además, con este gusto que tienen los griegos —entre artistas y sofistas— de «epatar», de llamar la atención y de llenar de admiración a los oyentes, Zenón se plantaba delante de sus amigos, de sus oyentes, y les decía: Os voy a demostrar una cosa. Si vosotros ponéis a disputar una carrera a Aquiles y a una tortuga, Aquiles no alcanzará jamás a la tortuga si le da ventaja en la salida. Aquiles, recordadlo, es el héroe a quien Homero llama siempre *podas ocus,* o sea, veloz por los pies, el mejor corredor que había en Grecia; y la tortuga es el animal que se mueve con la mayor lentitud. Aquiles da una ventaja a la tortuga y se queda unos cuantos metros atrás. Decidme: ¿quién ganará la carrera? Todos contestan: Aquiles en dos saltos pasa por encima de la tortuga y la vence. Y Zenón dice: Estáis completamente equivocados. Lo vais a ver. Aquiles le ha dado una ventaja a la tortuga; luego, entre Aquiles y la tortuga, en el momento de partir, hay una distancia. Empieza la carrera. Cuando Aquiles llega al punto en donde estaba la tortuga, ésta habrá andado algo, estará más adelante y Aquiles no la habrá alcanzado todavía. Cuando Aquiles llegare a este nuevo sitio en donde está ahora la tortuga, ésta habrá andado algo, y Aquiles no la habrá alcanzado, porque para que la alcance, será menester que la tortuga no avance nada en el tiempo que necesita Aquiles para llegar a donde ella estaba. Y como el espacio se puede dividir siempre en un número infinito de puntos, Aquiles no podrá jamás alcanzar a la tortuga,

aunque él es, como dice Homero, *podas ocus,* ligero por los pies, y en cambio la tortuga es lenta y tranquila.

Los griegos se reían oyendo estas cosas, porque les gustaban enormemente estas bromas. Se reían muchísimo y quizá decían: está loco. Pero no entendían el sentido del argumento. En las filosofías griegas posteriores, según nos cuenta Sexto Empírico, Diógenes demostró el movimiento andando; se echó a andar, y con ello creyó haber refutado a Zenón. ¡Ilusiones! Es que no entendió el sentido del argumento de Zenón. Zenón no dice que en el mundo sensible, de nuestros sentidos, Aquiles no alcance a la tortuga; lo que quiere decir es que si aplicamos las leyes del pensamiento racional al problema del movimiento, simbolizado aquí por esta carrera pedestre, encontramos que las leyes del movimiento racional son incapaces de hacer inteligible el movimiento. Porque, ¿qué es el movimiento? El movimiento es la traslación de un punto en el espacio, punto que pasa de un lugar a otro. Ahora bien, el espacio es infinitamente divisible. Un trozo de espacio, por pequeño que sea, o es espacio, o no lo es. Si no lo es, no hablemos de ello; estamos hablando del espacio. Si es espacio, entonces es extenso, por poca que sea su extensión; algo extenso es, porque si no fuera extenso, no sería espacio. Y si es extenso es divisible en dos. El espacio es, pues, divisible en un número infinito de puntos. Es así que el movimiento consiste en el tránsito de un punto del espacio a otro punto del espacio; y es así que entre dos puntos del espacio, por próximos que estén, hay una infinidad de puntos; luego ese tránsito no puede verificarse sino en un infinito de tiempo, y se hace ininteligible.

Lo que quería demostrar Zenón es que el movimiento, pensado según el principio de identidad —el ser, es, y el no ser, no es— resulta ininteligible. Y como es ininteligible, hay que declarar que al verdadero ser, como dicen los griegos, al *ontos on,* a lo que es verdadero, no pertenece el movimiento.

A Platón lo convence el argumento de Zenón; tanto, que, como veremos más adelante, en la solución que da al problema de la metafísica, Platón elimina el movimiento del mundo inteligible, y lo deja recluido, como los eleáticos, en el mundo sensible, en el mundo de la apariencia.

En las historias de la filosofía que son un poco amplias, que no son simples manuales, pueden ustedes encontrar otros dos famosos argumentos por el estilo de éste de Aquiles y la tortuga.

Son el argumento de la flecha y el argumento de los carros que corren en el estadio. No voy a desenvolverlos porque es inútil. El argumento de la flecha es que una flecha, volando por el aire, no está en movimiento, sino en reposo. Comprenden ustedes muy fácilmente cómo se puede demostrar eso: es partiendo de la tesis de Zenón. El otro es que dos carros que se persiguen en el estadio no se alcanzan nunca. Es exactamente el argumento de Aquiles y la tortuga, trasladado a otros dos objetos, de modo que no vale la pena insistir sobre esto.

Importancia de la filosofía de Parménides

En cambio, para terminar, permítanme ustedes que insista una vez más en la importancia que la filosofía de Parménides tiene para la filosofía en general del occidente europeo; y ahora voy a añadir: para la filosofía actual, nuestra, de hoy. Su importancia histórica es innegable. Parménides es el descubridor de la identidad del ser; el descubridor de la identificación entre el ser y el pensar. Los eleáticos son los primeros en practicar la dialéctica, o sea, la discusión por medio de argumentos. Parménides constituye toda una metafísica basada en sus descubrimientos del principio de identidad y la identificación entre el pensar y el ser. De modo que la importancia histórica es formidable.

Si ustedes recapacitan en que en cualquier libro de lógica de los que hoy se enseñan en cualquier escuela, en las primeras páginas habla ya del principio de identidad descubierto por Parménides; si ustedes recapacitan, por otra parte, en que a partir de Parménides rige la idea, en una u otra forma, de que la guía para descubrir la verdad del ser está en la razón, advertirán que esa idea se podrá aplicar con el excesivo rigor con que la ha aplicado Parménides, olvidándose de que el principio de identidad es puramente formal, o podrá aplicarse de una manera u otra; pero es lo cierto que desde Parménides está anclada en la mente de los filósofos la convicción de que la guía para descubrir, para resolver los problemas del ser, es nuestra razón, nuestra intuición intelectual, nuestra intuición volitiva, en suma, algo que, para darle un nombre de conjunto, es nuestro espíritu. Ésta es una idea fundamentalmente parmenídica, fundamentalmente eleática.

Pero hay más. La importancia que Parménides tiene para la filosofía actual, nuestra, es que el obstáculo fundamental que se opone en nuestros días a que el pensamiento filosófico penetre en regiones más profundas que las regiones del ser, consiste precisamente en que desde Parménides, y por culpa de Parménides, tenemos del ser una concepción estática en vez de tener una concepción dinámica; tenemos del ser una concepción estática, quieta. Estas cosas que les he enumerado a ustedes como las cualidades del ser: único, eterno, inmutable, ilimitado e inmóvil, que Parménides deriva del principio de identidad, nosotros las aplicamos todos los días, pero en vez de aplicarlas al ser las aplicamos a la substancia y a la esencia. Hemos fraccionado el ser de Parménides en multitud de seres, que llamamos las cosas; pero cada una de las cosas, las ciencias físico-matemáticas las consideran como una esencia la cual, individualmente considerada, tiene los mismos caracteres que tiene el ser de Parménides; es única, eterna, inmutable, ilimitada, inmóvil. Y precisamente porque le hemos dado a cada cosa los atributos o predicados que Parménides daba a la totalidad del ser, por eso tenemos del ser una concepción eleática y parmenídica, o sea, una concepción estática.

Ya la ciencia física de la naturaleza, ya la ciencia misma de la física comienza a sentirse estrecha dentro de los moldes de la concepción parmenídica de la realidad. Ya la ciencia física de la naturaleza, la teoría intraatómica, la teoría de las estructuras atómicas, la teoría de los *quanta* de energía, que sería largo desarrollar aquí, es una teoría que pugna un poco con la concepción estática del ser a la manera de Parménides; y ha tenido la ciencia contemporánea que apelar a conceptos tan extravagantes y extraños como el concepto de verdad estadística, que de habérselo contado a Newton le hubiera hecho botar; a conceptos de verdad estadística, que es lo más contrario que puede darse a la concepción estática del ser, ha tenido que apelar la física para poder mantenerse dentro de los moldes del ser estático, parmenídico.

Pero no ya la física, sino lo que ya no entra de ninguna manera dentro del concepto del ser, es la ciencia de la vida y la ciencia del hombre. La concepción del hombre como una esencia quieta, inmóvil, eterna y que se trata de descubrir y de conocer, eso es lo que nos ha perdido en la filosofía contemporánea, y hay

que reemplazarla por otra concepción de la vida, en que lo estático, lo quieto, lo inmóvil, lo eterno de la definición parmenídica no nos impida penetrar por debajo y llegar a una región vital, a una región viviente, donde el ser no tenga esas propiedades parmenídicas, sino que sea precisamente lo contrario: un ser ocasional, un ser circunstancial, un ser que no se deje pinchar en un cartón como la mariposa por el naturalista. Parménides tomó el ser, lo pinchó en el cartón hace veinticinco siglos y ahí sigue todavía pinchado en el cartón; y ahora los filósofos actuales no ven el modo de sacarle el pincho y dejarlo que vuele libremente.

Este vuelo, este movimiento, esta funcionalidad, esta concepción de la vida como circunstancia, como ocasión, como resistencia que me revela la existencia de algo anterior a la posesión del ser, algo de lo cual Parménides no podía tener idea, esto es lo que el hombre tiene que reconquistar. Pero antes de reconquistarlo, reconozcamos que un hombre que ha influido durante veinticinco siglos de una manera tan tremenda y tan positiva en el curso del pensamiento filosófico, merece algo más que las cuatro o cinco páginas que suelen dedicarle los manuales de filosofía.

Lección VI

EL REALISMO DE LAS IDEAS EN PLATÓN

El eleatismo no es idealismo sino realismo

En la lección anterior hemos presenciado el espectáculo de una metafísica de gran envergadura, de alto vuelo, en donde con una pureza realmente ejemplar, se da a las preguntas: ¿quién es el ser?, ¿quién existe?, una contestación que en la historia del pensamiento moderno pervive aún en sus grandes rasgos.

La filosofía de Parménides de Elea representa una hazaña intelectual de extraordinaria magnitud, no sólo por lo que en su tiempo significó de esfuerzo genial para dominar el problema metafísico, sino sobre todo por la profundidad incalculable de la penetración que llevó a este filósofo a formular ideas, pensamientos, direcciones, que han impreso a toda la filosofía europea un carril, una marcha, que desde entonces ha seguido ininterrumpida con la misma orientación.

Hemos visto las líneas generales de la filosofía de Parménides, y en ellas hemos podido entresacar las dos bases fundamentales en que todo el sistema se asienta. Estas dos bases fundamentales han sido: primeramente, la identificación del ser con el pensar; segundo, la aplicación rigurosa de las condiciones del pensar a la determinación del ser.

Estas dos bases fundamentales del sistema eleático podrían inducir, y han inducido muchas veces, al error de considerar el eleatismo como la primera forma conocida del idealismo. Algunos historiadores de la filosofía han creído encontrar en la filosofía de Parménides la forma primaria del idealismo filosófi-

co. Puesto que —se ha dicho— Parménides identifica el pensamiento y el ser, puesto que estatuye que el pensamiento y las condiciones del pensamiento son la directiva única que puede guiarnos a través de nuestra busca en pos del ser, esa identificación constituye el núcleo mismo de la filosofía que los modernos llaman idealismo.

Sin embargo, esta interpretación es radicalmente equivocada. No todos los historiadores de la filosofía, ni mucho menos, la comparten. Pero algunos, llevados por un afán que podríamos calificar de íntimamente sistemático, han creído poderlo interpretar así. Aludo principalmente con estas palabras a la tendencia reciente de los filósofos que se han agrupado en torno al profesor Hermann Cohen, en Marburgo, Alemania; los renovadores del kantismo en Alemania, los que fueron mis maestros de casi la niñez. Estos filósofos, llevados por un afán de sistematizar íntimamente, propenden a ver la historia de la filosofía de una manera falsa, porque como ponen en el centro del pensamiento filosófico universal el sistema kantiano, resulta que todo lo demás que aparece en el panorama histórico de la filosofía, desde su nacimiento en Grecia hasta nuestros días, lo subdividen generalmente en dos planos: los que se colocan en el mismo plano de Kant, y los que se colocan fuera del plano kantiano; los que de una u otra manera pueden ellos considerar como precursores, atisbadores, de la filosofía kantiana, que son los que constituyen la corriente central, según ellos; y los que por una u otra causa se apartan de la filosofía tal como Kant la entiende, y labran otros surcos distintos del idealismo filosófico.

Así, los historiadores de la escuela de Marburgo han visto en Parménides un idealista. Sobre todo en Platón, sucesor de Parménides, han creído atisbar un verdadero precursor de Kant. Han interpretado el platonismo y el eleatismo, a Parménides y a Platón, como idealistas *avant la lettre*. En cambio filósofos como Aristóteles, cuya influencia en el pensamiento humano no es posible en modo alguno no ya negar sino disminuir lo más mínimo, les aparecen como fatales desviaciones de una corriente que, de haber seguido el curso iniciado por Parménides o Platón, hubiese llegado mucho antes al pleno esplendor que recibe con Kant.

Esto es una manera parcialísima de enfocar la historia de la filosofía. Parcialísima y, además, radicalmente falsa. La filosofía de Parménides no puede, en modo alguno, entenderse como un

idealismo antes del idealismo. Cierto que los dos pilares fundamentales del pensamiento parmenídico (la identidad entre el ser y el pensar y la sumisión del ser a las directivas del pensar) ofrecen evidentemente el flanco para que, jugando con las palabras, inyectando en una mente del siglo VI antes de Jesucristo concepciones que ni remotamente pueden estar en ella, se saque conclusiones que abonan una interpretación idealista de Parménides. Pero esto es un abuso. En realidad, Parménides no es un idealista. Yo me atrevería, por el contrario, a sentar con un poco de paradoja, con un matiz de paradoja, la afirmación contraria, a saber: que Parménides es el filósofo griego que establece las bases del realismo filosófico. Porque, claro está que existe en el pensamiento de Parménides esa identidad entre el ser y el pensar; pero la interpretación de esa identidad dependerá del lugar en que nosotros pongamos el acento. Podemos poner el acento en el «pensar», y decir que el ser se reduce a pensar; y entonces claro que tendremos algo parecido al idealismo. Pero pongámoslo inversamente; pongamos el acento en el «ser», y llegamos a que el ser es el que recibe las determinaciones del pensar; digamos que el pensar no es más que el que inyecta en el ser sus propias determinaciones. Entonces, poniendo el acento del lado del ser, aparece esta filosofía con un cariz completamente distinto.

En realidad, en la mente de Parménides no se difumina ni un solo instante el punto de partida efectivo de su pensamiento; y el punto de partida efectivo es el análisis de la cosa. Parménides parte en su metafísica de la realidad de las cosas; de que las cosas son reales; de que esas cosas que vemos, tocamos, sentimos, tenemos delante de nosotros, poseen la plenitud del ser. Pero se pregunta inmediatamente: ¿en qué consiste ese «ser» de las cosas?; ¿cómo podemos «pensar» ese ser sin contradicciones?; ¿cómo podemos llegar a adecuar, a identificar nuestro pensamiento con ese ser? Pues no podemos hacerlo más que analizando ese ser, analizando las cosas y limpiándolas de todo lo que en ellas encontremos de contrario a las condiciones del pensar.

Una de las condiciones fundamentales de todo pensamiento, es que el pensamiento concuerde consigo mismo; que el pensamiento sea coherente, o, como decimos vulgarmente y con una expresión mala pero corriente, que el pensamiento sea lógico. Es decir, que el pensamiento no afirme ahora una cosa y un instan-

te después lo contrario; porque no puede ser verdad que una cosa sea cierta y que, inmediatamente después, lo contrario de esa cosa sea cierto también.

Pues, si una de las condiciones del pensar es ésa, y tenemos ahí el ser, entonces es imposible que el ser que tenemos ahí sea realmente contradictorio y lleno de incoherencias. Quitémosle al ser que tenemos ahí sus incoherencias de bulto, aparentes, visibles, esas incoherencias notorias; digamos que esas incoherencias no pertenecen al ser, porque no pueden pertenecer a él, ya que son impensables, ya que no casan entre sí; y lo que queda después de haber hecho esa limpieza del ser, eso será lo que verdaderamente es. Y entre esas incoherencias que tenemos que quitarnos de delante, está la multiplicidad de seres; está la mutabilidad o cambiabilidad de lo que tenemos delante. Vemos que cambia; mas como cambiar es ilógico, es irracional, digamos que creemos que cambia, pero que en realidad no cambia. La movilidad del ser es otra de esas incoherencias. En fin, no voy a repetir la conferencia del otro día.

Tenemos, pues, que sigue siendo fundamentalmente para Parménides la realidad una cosa, una cosa que no admite otra a su lado, porque sería contradictoria; que no admite el movimiento, porque sería contradictorio; que no admite el cambio, porque sería contradictorio. Pero lo primeramente existente, para Parménides, es *res,* cosa; y por eso me atrevería a decir que Parménides es, en realidad, el primer fundador del realismo metafísico, aunque por la expresión esto parezca paradójico.

Formalismo de los eleáticos

Esta hazaña que Parménides lleva a cabo seis siglos antes de Jesucristo, indudablemente, si la miramos y la contemplamos desde el punto de vista técnico-filosófico, se nos aparece como torpe, o mejor dicho, como ingenua; como hecha por un hombre que por primera vez maneja la razón, sin disciplina anterior, sin escuela, sin la experiencia secular de esa elaboración de los conceptos y de las ideas que las va puliendo, puliendo, hasta hacerlas encajar perfectamente unas en otras. Es un hombre que lleva a cabo una hazaña ingenua y torpe, porque no sabe todavía manejar el instrumento que tiene en las manos. Descubren los

hombres de esa época, los pitagóricos y Parménides, la razón; y quedan maravillados ante el poder del pensamiento; quedan maravillados de cómo el pensamiento, por sí solo, tiene virtudes iluminativas extraordinarias; de cómo el pensamiento, por sí solo, puede penetrar en la esencia de las cosas. La aritmética de los pitagóricos, la geometría incipiente en aquellos tiempos, todo esto, hizo pensar a aquellos hombres que con la razón van a poder descifrar inmediatamente el misterio del universo y de la realidad. Y entonces Parménides hace de la razón una aplicación exhaustiva, la lleva hasta los últimos extremos, hasta los últimos límites; y esa exageración en la aplicación de la razón es, probablemente, la que tiene que soportar la culpa de que el sistema de Parménides aparezca en su conjunto como un simple formalismo metafísico. En efecto, el principio racional de que Parménides hace uso es el principio de identidad. Ese principio según el cual algo no puede ser y no ser al mismo tiempo; ese principio de identidad es, empero, realmente un principio formal. No tiene contenido. Si lo queremos llenar, tenemos que llenarlo con palabras como «algo», «esto», «aquello»; con palabras como «una cosa no puede ser igual a otra» o «no puede ser desigual de sí misma». Esas palabras vagas —algo, aquello, esto, una cosa— les muestran a ustedes perfectamente que el principio es una forma que carece de un contenido objetivo propio, que es una hebra en donde otras intuiciones procedentes de otros lados pueden enhebrarse coherentemente; pero que si no hay otras intuiciones más que la propia intuición de ese principio, entonces este principio constituye un simple molde, dentro del cual no se vierte realidad ninguna.

Esto lo vemos clarísimamente si reflexionamos un instante en la impresión que nos producen argumentaciones como las de Zenón de Elea cuando ataca el movimiento. Recuerden ustedes la argumentación sutil de Zenón de Elea para demostrar que Aquiles no puede nunca alcanzar a la tortuga. ¿Qué impresión les produjo a ustedes aquel argumento? Les produjo la impresión de que aquello no convence; de que aquello está bien, de que es difícil refutarlo, de que quizá no puede encontrarse otro argumento que oponerle victoriosamente; pero que, sin embargo, no convence mucho. Y en verdad que tienen ustedes razón. Tanta razón tienen en no conceder más que admiración pero no crédito a esos argumentos, tan verdad es eso, que los sofistas y los escépticos

adoptan, siglos después, a Zenón de Elea como uno de sus grandes maestros. Pero, ¿qué es lo que falla en esta argumentación de Zenón de Elea? ¿En dónde está la causa de esa desazón que su argumentación produce en nosotros? Es muy sencillo: la causa está en que Zenón de Elea hace un uso objetivo y real de un principio que no es más que formal; y como hace de ese principio un uso objetivo y real, siendo así que el principio es puramente formal, no podemos rebatirlo fácilmente con principios de razón, de argumentación. Pero en cambio la realidad misma resulta contraria a lo que dice Zenón. ¿Y en qué consiste este choque entre la realidad y el principio formal? Recuerden ustedes el argumento de Zenón. Zenón parte del principio de que el espacio es infinitamente divisible. Pero pensemos un momento: el espacio es infinitamente divisible en la posibilidad; puede ser infinitamente dividido en el pensamiento; puede serlo como mero posible, como mera forma; pero el sofisma, por decirlo así, de Zenón de Elea, consiste en que ese espacio —que en potencia puede ser infinitamente dividido— es realmente y ahora mismo dividido. De modo que el sofisma de Zenón consiste en confundir las condiciones meramente formales y lógicas de la posibilidad con las condiciones reales, materiales, existenciales del ser mismo.

Dice Zenón que Aquiles no alcanza a la tortuga porque la distancia entre él y la tortuga es un trozo que se puede dividir infinitamente. Sí. Pero ese «se puede dividir infinitamente» tiene dos sentidos: un sentido de mera posibilidad formal matemática, y otro sentido de posibilidad real, existencial. Y el tránsito suave, el tránsito oculto entre uno y otro sentido, es el que hace que la argumentación sorprenda pero no convenza. Éste es el vicio fundamental de todo el eleatismo. Todo el eleatismo no es más que una metafísica de la pura forma, sin contenido.

Platón. El ser y la unidad

El que advierte bien los méritos extraordinarios de Parménides y al mismo tiempo el punto flaco, fue Platón. Saben ustedes que Platón y Aristóteles representan las dos cumbres del pensamiento griego. Platón debe una enorme parte de su filosofía a Parménides. Debe también otra parte de su filosofía a Sócrates.

Pero advierte muy bien el punto en que la filosofía de Parménides flaqueaba. Entre los pocos libros de que dispongo, he podido encontrar un pasaje de *El Sofista,* diálogo de Platón, en que dice textualmente que «Parménides confunde aquello que es con la unidad de lo que ello es». Voy a explicar a ustedes lo que quiere decir Platón.

Dice que Parménides confunde aquello que es, o sea, la existencia de algo, con la unidad de lo que ello es, o sea, con la unidad de las propiedades de eso que existe. Confunde, pues, según Platón, el existir con lo que yo llamo el consistir. Confunde la existencia con la esencia. Confunde lo que más tarde va a llamar Aristóteles la «substancia», con lo que la substancia tiene, o sea, con lo que la substancia es, con su esencia. Una esencia no por eso, no por ser esencia, ha de existir ya.

Este error que Platón revela y descubre en la filosofía de Parménides es, en efecto, fundamental. Consiste en confundir las condiciones formales del pensamiento con las condiciones reales del ser. Así, Platón se encuentra perfectamente armado para desenvolver con una amplitud magnífica algunos de los postulados contenidos en la filosofía de Parménides, y algunos otros que toma de su trato personal con Sócrates. Voy primero a intentar fijar muy brevemente qué es lo que Platón debe a Parménides y qué es lo que debe a Sócrates.

Elementos eleáticos en el platonismo

A Parménides le debe Platón tres elementos muy importantes de su filosofía. Le debe en primer lugar la convicción de que el instrumento para filosofar, o sea, el método para descubrir lo que es, quién es el ser, quién existe, no puede ser otro que la intuición intelectual, la razón, el pensamiento, el *nous,* como dicen los griegos. De la identificación que hace Parménides entre el pensar y el ser, recoge Platón esta enseñanza: que el guía que nos puede conducir sin falla ni error a través de los problemas de la metafísica, es el pensar, es el pensamiento. Nuestro pensamiento es el que ha de advertirnos a cada momento: por ahí vas bien; por ahí vas mal. El pensamiento, en la forma de intuición intelectual, es el que nos ha de llevar directamente a la aprehensión del verdadero y auténtico ser.

En segundo lugar, aprende y recibe de Parménides la teoría de los dos mundos, del mundo sensible y del mundo inteligible. Porque si efectivamente la intuición sensible no sirve para descubrir el verdadero ser, sino que éste ha de ser descubierto por una intuición intelectual, por los ojos no de la cara sino interiores, del espíritu, entonces el espectáculo del mundo, que el mundo ofrece a los sentidos, es un espectáculo erróneo, falso, ilusorio. Y junto, o frente, o encima, o al lado, de este mundo sensible, está el otro mundo de puras verdades, de puros entes, de puras realidades existentes, que es el mundo inteligible. Esta división en dos mundos la recibe y usa también Platón de Parménides.

Y en tercer lugar, Platón aprende de Parménides, o de su discípulo Zenón de Elea —el autor de los argumentos antes expuestos— el arte de discutir, el arte de agudizar un argumento, de pulir una argumentación, de contraponer tesis; en suma, ese arte que Platón desenvuelve en forma personal amplísima y que lleva el nombre de Dialéctica.

Éstas son las tres deudas fundamentales que Platón tiene para con Parménides.

Influencia de Sócrates: el concepto

Pero la influencia de Sócrates en Platón es no menos importante que la influencia de Parménides. Sócrates enseña a Platón unas cuantas cosas de capital importancia. Sócrates es un hombre que no escribió nunca una línea, y resulta que después de veinticinco siglos hablamos todavía de él, con el mismo interés, con la misma pasión a veces (lo digo por experiencia de lecciones oídas por mí) que si estuviese viviendo hoy. Es un caso único en la historia del pensamiento humano.

Sócrates aporta al caudal de la filosofía algunas cuantas cosas de interés fundamental. La primera la siguiente. Sócrates descubre lo que llamamos los «conceptos». ¿Les parece pequeño el descubrimiento? ¡Es de formidable importancia! ¿Cómo descubre Sócrates los conceptos? Porque se le ocurre aplicar a las cuestiones morales, a las cuestiones de la vida moral, el método que los geómetras siguen al hacer su ciencia. ¿Qué hacen los geómetras? Reducen las múltiples formas sensibles, visibles, de los objetos, a

un repertorio poco numeroso de formas elementales que llaman «figuras». Los geómetras borran, por decirlo así, las formas complicadísimas de la realidad sensible y analizan esas formas y las reducen a polígonos, triángulos, cuadriláteros, cuadrados, círculos, elipses; un cierto número reducido de formas y figuras elementales, como se dice en griego, «dar la razón», dar razón de ellas, explicarlas, decir lo que son, dar su definición; una definición que comprenda su génesis y al mismo tiempo las propiedades de cada una de esas figuras.

A Sócrates se le ocurre el propósito de hacer con el mundo moral lo mismo que los geómetras hacen con el mundo de las figuras físicas. En el mundo moral hay una cantidad de acciones, propósitos, resoluciones, modos de conducta, que el hombre tiene. Pues lo primero que se le ocurre a Sócrates es reducir esas acciones y métodos de conducta a un cierto número de formas particulares, concretas, a un cierto número de virtudes; *verbi gratia:* la justicia, la moderación, la templanza, la valentía. Y luego, después de haber hecho de cada una de esas virtudes o formas primordiales de la vida moral lo mismo que han hecho los geómetras con sus figuras, aplica el entendimiento, aplica la intuición intelectual, para llegar a decir qué es la justicia, qué es la moderación, qué es la templanza, qué es la valentía, qué es el amor, qué es la compasión, etc. Ahora bien: ¿qué es? significa para estos griegos «dar razón de ello», encontrar la razón que lo explique, encontrar la fórmula racional que lo cubra completamente, sin dejar resquicio alguno. Y a esa razón que lo explica, a esa fórmula racional, la llaman con la palabra griega *logos,* una de las palabras más refulgentes del idioma humano; ilustre porque de ella viene la lógica y todo lo que con la lógica se relaciona; ilustre también porque el sentimiento religioso se ha apoderado también de ella y la ha introducido en el latín con el nombre de *verbum,* que ustedes seguramente en las oraciones elementales de nuestra religión habrán encontrado: el Verbo divino. Ésa es la traducción latina de la palabra *logos,* que antes de Sócrates significaba simplemente charla, palabra; tiene desde entonces el sentido técnico-filosófico que Sócrates le da y a partir de él tiene en toda la filosofía un sentido muy variable, que ha variado mucho en el curso de la filosofía, pero que primordialmente es la razón que se da de algo. Lo que el geómetra dice de una figura, del círculo, por ejemplo, para definirlo, es el *logos* del círculo, es la

razón dada del círculo. Del mismo modo, lo que Sócrates pide afanoso a los ciudadanos de Atenas es que le den el *logos* de la justicia, el *logos* de la valentía. Dar y pedir *logos* es la operación que Sócrates practica a diario por las calles de Atenas.

Pues, ¿qué es este *logos,* sino lo que nosotros hoy llamamos «concepto»? Éste es el concepto. Cuando Sócrates pide el *logos,* cuando pide que le indiquen cuál es el *logos* de la justicia, qué es la justicia, lo que pide es el concepto de la justicia, la definición de la justicia. Cuando pide el *logos* de la valentía lo que pide es el concepto de la valentía. Sócrates es, pues, el descubridor del concepto. Pues bien: el concepto de *logos* es algo que Platón recibe de Sócrates.

Pero para Sócrates el interés fundamental de la filosofía era la moral: llegar a tener de las virtudes y de la conducta del hombre conceptos tan puros y tan perfectos, que la moral pudiese aprenderse y enseñarse como se aprenden y se enseñan las matemáticas, y que, por consiguiente, nadie fuese malo. Porque la convicción de Sócrates es que el que es malo es porque no sabe.

La teoría platónica de las ideas

Esta convicción moral profunda y esta idea del concepto, las recoge Platón de Sócrates. Pero inmediatamente extiende, amplifica el uso del concepto, ya no sólo para la geometría, no sólo para las virtudes, como Sócrates, sino en general, para cualquier cosa. Convierte, pues, Platón el concepto en el instrumento para la determinación de toda cosa en general, e inmediatamente pone en relación esta aportación socrática con las enseñanzas recibidas de Parménides; une la idea de concepto, de *logos,* con la idea de «ser» y con los atributos del ser parmenídico, y de aquí resulta exactamente la solución peculiar de Platón al problema metafísico, su teoría de las ideas.

He podido descubrir también entre mis muy escasos libros un pasaje de Aristóteles en que explica cómo Platón llegó a su filosofía, cómo Platón llegó a su propio sistema. Se lo leeré a ustedes y verán que es exactamente tal como acabo de describir. Dice Aristóteles: «El que Socrátes se ocupase de los objetos éticos y no de la naturaleza en general, buscando en aquellos objetos éticos lo que tienen de general, y encaminando su reflexión principal-

mente a las definiciones, indujo a Platón, que lo seguía, a opinar que la definición tenía como objeto algo distinto de lo sensible». He aquí la unión entre el método socrático de buscar al *logos,* con la idea parmenídica de que el ser no es lo sensible; y esa unión da por resultado la metafísica de Platón, que culmina en su famosa teoría de las ideas, que voy a exponer ahora en pocas palabras.

También Platón, como Parménides y como todo metafísico en general, de cualquier época que sea, arranca de la pregunta: ¿quién existe?, ¿quién es el ser? Pero Platón ya está sobre aviso. Ya ha descubierto el error que había cometido Parménides al confundir el que existe con lo que el que existe es, al confundir la existencia con la esencia. Y como está sobre aviso, no comete el mismo error, sino que, por el contrario, distingue ya claramente entre la metafísica como teoría de la existencia y la metafísica como teoría de la objetividad en general. Ya hay en Platón, por consiguiente —aunque muy íntimamente unidas y no fáciles de separar— una teoría de la existencia y una teoría de la objetividad, una teoría del objeto, una verdadera ontología, además de la metafísica.

La ontología de Platón está muy clara. Recuerden ustedes el *logos* de Sócrates, la definición del concepto que cubre una porción de la realidad, lo mismo que la figura «triángulo» cubre una porción de formas que se dan en la realidad visible y tangible. ¿Qué es, pues, ese *logos?* Platón lo analiza y encuentra que ese *logos* es una unidad sintética, una unión donde una porción de entes o de caracteres están reunidos, atados, formando una síntesis indisoluble.

Pues bien: esa unión, esa unidad de los caracteres que definen un objeto recortado en la realidad, la esencia de ese objeto, o, como yo suelo decir, la consistencia, unida en una unidad indisoluble, si la contemplamos ahora con una intuición directa del espíritu, y luego a esa unidad le conferimos la realidad existencial, ésa es la idea. He querido decirlo en un solo párrafo para que tengan ustedes la sensación viviente de lo que es la idea.

Ahora vamos a explicar, uno por uno, los elementos de esta idea.

En primer lugar, la palabra «idea» es un neologismo de Platón. Neologismo saben ustedes lo que es. Es una palabra inventada, nueva; por eso se llama *neo logos*. Platón inventó esa palabra. La

situación de los filósofos que empezaban a filosofar hace veinticinco siglos era grave, porque no tenían a su disposición terminología ninguna. Para nosotros es muy sencillo: tiramos del cajón de la historia, y desde Platón hasta aquí tenemos una enormidad de términos para decir lo que queremos decir. Pero entonces no había más que los términos del idioma usual. Entonces los filósofos acudieron a dos recursos: uno, tomar del idioma usual un término y darle sentido filosófico; el otro recurso consiste en forjar un término nuevo. Esto hizo Platón al forjar la palabra «idea»: la formó con una raíz de un verbo griego que significa «ver». De modo que «idea», en puridad, significa visión, intuición intelectual. Eso es exactamente lo que significa idea.

Pero la idea es una intuición intelectual desde el punto de vista del sujeto que la intuye. Dejemos ahora el sujeto que la intuye y tomemos la idea en sí misma, ella, la intuida en esa visión, el objeto de la visión, y entonces la idea es dos cosas. En primer lugar, unidad, reunión indisoluble, amalgama de todos los caracteres de una cosa, definición de sus caracteres, la esencia de ellos, lo que yo llamo la consistencia. Y en segundo lugar, a eso le confiere Platón existencia real. De modo que las ideas son las esencias existentes de las cosas del mundo sensible. Cada cosa en el mundo sensible tiene su idea en el mundo inteligible, y entonces aplica Platón sin reparo ninguno a cada una de esas unidades que llama «ideas» los caracteres que Parménides aplica al ser en general. Es decir, una idea es siempre una. Hay muchas ideas. El mundo de las ideas está lleno de ideas. Pero cada idea es una unidad absolutamente indestructible, inmóvil, inmutable, intemporal, eterna.

Esa idea es además el paradigma (es palabra platónica), el modelo ejemplar al cual las cosas que vemos, oímos y tocamos se ajustan imperfectamente. La mejor manera de explicar esta relación de similitud imperfecta entre las cosas y las ideas, consiste en recordar que uno de los orígenes de todo está en la geometría. Las cosas forzosamente tienen que tener una figura geométrica, pero la tienen imperfecta. Las cosas son cuadrados, cuadriláteros. Pero ¿es un cuadrilátero perfecto este pizarrón? En modo alguno. No hay más que acercarse y ver que los lados no son rectos; está muy torcido. Si está muy bien hecho y a la vista no parece torcido, se acerca uno más y le verá las anfractuosidades. No hay ninguna cosa que sea en su figura perfectamente

adecuada a la figura geométrica que piensa el geómetra. Pues, del mismo modo, no hay ningún hombre realmente que sea absolutamente adecuado a la idea del hombre. No hay ninguna estatua realmente que sea absolutamente adecuada a la idea de belleza. No hay ningún ser en la naturaleza que sea absolutamente adecuado a su idea en el mundo suprasensible. La relación entre las cosas y las ideas es una relación en que las cosas participan de las esencias ideales; pero no son más que una sombra, decantación, imperfección de esas esencias ideales.

En uno de sus diálogos, en *La República,* Platón compara los dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible, o, como él lo llama, el cielo, el *topos uranos,* el lugar celeste; los compara a las sombras que se proyectarían en el fondo de una caverna oscura si por delante de la entrada de esa caverna pasasen objetos iluminados por el sol. Del mismo modo que entre las sombras proyectadas por esos objetos y los objetos mismos hay un abismo de diferencia y, sin embargo, las sombras son en cierto modo partícipes de la realidad de los objetos que pasan, del mismo modo los seres que contemplamos en nuestra existencia sensible, en el mundo sensible, no son más que sombras efímeras, transitorias, imperfectas, pasajeras, reproducciones ínfimas, inferiores, de esas ideas puras, perfectas, eternas, inmarcesibles, indisolubles, inmutables, siempre iguales a sí mismas, cuyo conjunto forma el mundo de las ideas.

El conocimiento

Y entonces, nuestro conocimiento, nuestra ciencia, nuestra *episteme,* ¿en qué consiste? Consiste en elevarnos por medio de la dialéctica, de la discusión, de las tesis que se contraponen y se van depurando en la lucha de unas contra otras, para llegar desde el mundo sensible, por la discusión, a una intuición intelectual de ese mundo suprasensible, compuesto todo él por las unidades sintéticas que son las ideas y que a un mismo tiempo constituyen unidad ontológica de la significación, unidad ontológica de lo que consiste, de la esencia, y al mismo tiempo unidad existencial tras esa unidad ontológica.

En el mundo de las ideas hay además una jerarquía. Las ideas están en relación jerárquica, mantienen entre sí esas relaciones,

que son a su vez otras ideas. Precisamente éste será uno de los puntos flacos del sistema platónico, y en donde la perspicacia profunda de Aristóteles sabrá encontrar el punto débil en donde penetrar.

La idea del bien

Todas las ideas penden de una idea superior a todas ellas, que es la idea del bien. Aquí resuena de nuevo, como un acorde que vuelve al final de la sinfonía, aquel interés moral que había sido fundamental en el pensamiento de Sócrates y que Platón también ha heredado. Para Platón, lo importante es realizar la idea del bien. Que los Estados políticos formados en la tierra por la unión de los hombres que viven en ella, sean lo mejor posible, se ajusten lo más posible a esa idea del bien. Por eso pone toda su filosofía, toda su metafísica y toda su ontología al servicio de la teoría política del Estado; porque cree que así como la idea del bien es la idea suprema que rige y manda todas las demás ideas, del mismo modo, entre las cosas que existen en este mundo sensible, aquella suprema que deberá más que ninguna coincidir lo más posible con la idea del bien, es el Estado. Y dedica los dos más voluminosos diálogos que ha escrito, *La República* y *Las Leyes,* a estudiar a fondo cómo debe ser la constitución de un Estado ideal. Por cierto que encuentra, en resumen, que el Estado ideal será un Estado en donde, o los que mandan sean filósofos, o sean los filósofos los que mandan. De manera que en ese Estado ideal a los filósofos los encontramos en una posición que diremos privilegiada. He aquí su error y en esto consiste el punto flaco de su teoría política, porque los filósofos mandan muy mal...

Llegamos con esto al término de lo que me proponía decir a ustedes en el día de hoy. Tenemos, creo, con la filosofía de Platón, todos los hilos necesarios para comprender la de Aristóteles. La filosofía de Aristóteles sería incomprensible si, como han querido los filósofos actuales de la escuela de Marburgo, interpretásemos a Platón como una especie de Kant de hace veinticinco siglos. Entonces Aristóteles sería incomprensible, porque lo que hizo fundamentalmente es plasmar y dar una forma arquitectónica magnífica a los gérmenes que hay en la filosofía de Platón.

La filosofía de Platón no es, como creen Natorp, Cohen y los fundadores de la escuela de Marburgo, no es, ni mucho menos, idealismo. Las ideas de Platón no son unidades sintéticas de nuestro pensamiento y que nuestro pensamiento imprime a las sensaciones para darles unidad y sustantividad. No, sino que para Platón, lo mismo que para Parménides, las ideas son realidades que existen, las únicas realidades que existen, las únicas existentes, puesto que las cosas que vemos y tocamos son sombras efímeras; son lo que son, indirectamente y por *metaxis* o participación con las ideas.

Sólo de esta manera, comprendiendo a Platón en su auténtica realidad metafísica, sólo entendiéndolo como un realismo de las ideas, sólo así se puede entender a Aristóteles. Porque lo que éste hará será dar una lógica interna a todo el sistema y traerlo, por decirlo así, de su cielo inaccesible, a esta tierra, para hacer que esas ideas, que son trascendentes de las cosas percibidas, vengan a ser inmanentes, internas a ellas. En suma, Aristóteles meterá la idea dentro de la cosa sensible. Esto es lo que hará Aristóteles y lo que veremos en la próxima lección.

Lección VII

EL REALISMO ARISTOTÉLICO

Interpretación realista de las ideas platónicas

En la lección anterior hemos desarrollado lo que llamaba yo el realismo de las ideas en Platón.

Estas palabras: «realismo de las ideas», pueden sorprender a los que cultivan la filosofía y han leído historias de la filosofía y libros sobre Platón. Puede sorprenderles que yo emplee, para designar la metafísica de Platón, este término de «realismo de las ideas». Con él quiero yo subrayar la interpretación que me parece la más justa de la filosofía platónica.

Esta interpretación, que es la tradicional del platonismo, que es la que Aristóteles da del platonismo, que es la que a través de los siglos ha perdurado clásicamente acerca de las ideas platónicas, ha sido modernamente combatida por los historiadores de la filosofía que proceden de la Escuela de Marburgo, y principalmente por Natorp.

Frente a esta interpretación de Natorp, me convenía acentuar la interpretación clásica, y por eso la he llamado «realismo de las ideas».

Según la interpretación clásica, que es a mi juicio la exacta, Platón ha considerado las ideas como entes reales, que existen en sí y por sí, que constituyen un mundo inteligible, distinto y separado del mundo sensible; que constituyen un mundo del ser contrapuesto al mundo sensible, que es el mundo del no ser, de la apariencia, del *phainómenos* como se dice en griego, del fenómeno. Las ideas son, pues, para Platón «trascendentes» a las cosas.

La palabra «trascendente» tiene en la técnica filosófica ese sentido: de ser la designación de algo que está separado de otra cosa. En cambio la interpretación dada modernamente por Natorp convierte las ideas en unidades lógicas del pensamiento científico; hace de ellas puntos de vista desde los cuales el pensador, enfrentándose ante las cosas, organiza sus sensaciones para conferirles objetividad, realidad.

Según la interpretación de Natorp, las ideas platónicas serían una posición del ser por el sujeto pensante. El sujeto pensante, el hombre, cuando se enfrenta ante la multiplicidad y variedad de las sensaciones, introduce unidades en ese caos de las sensaciones; por la sola virtud de su pensamiento de carácter sintético, reúne en haces grupos de sensaciones, a los cuales confiere la plena realidad, la objetividad.

Esas unidades sintéticas no están, empero, en el material con el cual el pensador las fabrica, sino que son puntos de partida, focos desde los cuales la intuición sensible organiza sus materiales en unidades. Pero esas unidades las pone el pensamiento. Esas posiciones del pensamiento serán para Natorp las ideas de Platón.

Esta interpretación la juzgo radicalmente falsa. Esta interpretación consiste en introducir subrepticiamente en el platonismo una concepción que no surge en la historia de la filosofía hasta Descartes. Consiste en introducir en el platonismo la función del yo pensante como una función que pone el ser. En cambio nosotros sabemos que, desde Parménides, la preocupación de los metafísicos griegos no consistió en buscar la posición del ser por el sujeto, sino en buscar el ser mismo; que no lo podían encontrar sin auxilio del pensamiento, pero que el pensamiento no es para ellos sino la viva representación de ese ser existente en sí y por sí.

Por eso considero yo que el realismo de las ideas platónicas, su carácter trascendente, debe ser afirmado a toda costa, si no se quiere perturbar erróneamente la realidad histórica del pensamiento griego. No hay nada más contrario y opuesto al pensamiento griego que el idealismo moderno; y querer convertir a Platón en un idealista moderno es falsear por completo la posición y la solución del problema metafísico tal como se lo planteaban los griegos.

Pero este trascendentismo de las ideas platónicas ofrece, evidentemente, el flanco a muchas críticas. La labor que lleva a cabo

Platón a partir de los resultados logrados por Parménides, fue una labor grandiosa. Platón ha construido, con los elementos que tomó de Parménides y con los elementos que tomó de Sócrates, una gran filosofía, cuya influencia en el pensamiento humano nadie puede disminuir en lo más mínimo.

Pero no obsta que nosotros tengamos que poner reparos graves a esta manera como Platón ha desenvuelto las bases asentadas por Parménides. En primer lugar, nos encontramos con que Platón, pese a sus esfuerzos por desembarazarse de la confusión parmenídica entre la existencia y la esencia, no logra desembarazarse de ella. Platón, como Parménides, sigue uniendo indisolublemente la existencia y la esencia. Una vez que Platón, ayudado por el «concepto» que descubre Sócrates, ayudado por el *logos*, logra definir esas unidades de sentido, esas unidades de esencia, inmediatamente les confiere la existencia: lo mismo que hizo Parménides con los principios lógicos, formales, del pensamiento en general. Sigue, pues, aquí en Platón la confusión parmenídica. Lo único que ha hecho Platón ha sido multiplicar esos seres que para Parménides eran un solo ser.

La segunda crítica grave que podemos dirigir a la teoría de las ideas, de Platón, se refiere a la relación en que Platón coloca el mundo inteligible de las ideas con el mundo de las cosas sensibles. Les decía yo en la lección anterior que esa relación la llama Platón «participación» (la palabra griega exacta que usa es *metaxis*). Las ideas y las cosas tienen algo de común. Participan las cosas de las ideas, y porque participan de las ideas podemos de ellas predicar algo; tienen un pequeño ser, un ser aparente, fenoménico; y ese ser aparente y fenoménico que tienen lo deben a su participación en las ideas. Un hombre individual es una sombra, un remedo imperfectísimo de la idea de hombre. Esa participación entre cada hombre individual y la idea pura de hombre, es la que confiere al hombre individual un leve rastro de ser.

Pues bien, esta participación, en el sistema platónico, es absolutamente incomprensible. No se comprende cómo ese mundo inteligible, compuesto de esencias existentes, puede tener el más mínimo contacto y relación con el mundo sensible, compuesto de sensaciones caóticas, variables, de las cuales puede darse la descripción que Heráclito da del fluir y el cambiar. No se comprende, pues, qué comunicación, qué relación puede haber entre esos dos mundos. Y la palabra *metaxis,* o participación, que

Platón emplea de continuo, no aclara lo más mínimo ese problema. Lo deja completamente intacto.

Por último, puede hacérsele también a Platón el reproche de que ese mundo de las ideas tiene que componerse entonces de un número infinito de ideas; porque si cada cosa tiene su idea, a la cual corresponde, de la cual es un remedo, una copia mala, inferior, entonces el número de ideas tiene que ser como el número de cosas; mas como el número de cosas es infinito —aunque no fuese más que porque se suceden y reproducen en el tiempo—, el número de ideas tendría que ser también infinito.

Estos reparos fundamentales que han sido frecuentemente hechos a la teoría de las ideas, lo fueron ya en tiempos de Platón por su discípulo más ilustre: Aristóteles.

Aristóteles y las objeciones a Platón

Aristóteles de Estagira, hijo del famoso médico del rey Filipo, preceptor él mismo del joven Alejandro, fue ya el que vio con claridad las flaquezas de que adolecía el pensamiento de Platón. En varios de sus escritos, con mucha frecuencia, Aristóteles polemiza contra Platón. Para Platón tiene Aristóteles los máximos respetos; en todo momento lo llama su maestro, su amigo. Polemiza, pues, con frecuencia contra Platón. Y las objeciones que Aristóteles formula contra la teoría de las ideas de Platón se pueden reducir a seis grupos característicos.

En primer lugar, la duplicación innecesaria de las cosas. Aristóteles muestra que ese mundo de las ideas, que Platón construye metafísicamente con el objeto de «dar razón» de las cosas sensibles, es una duplicación del mundo de las cosas que resulta totalmente innecesaria. Esta objeción que hace aquí Aristóteles a Platón es de una importancia incalculable en el proceso del pensamiento filosófico griego, porque es la primera vez que la teoría de los dos mundos (el mundo sensible y el mundo inteligible) establecida por Parménides dos siglos antes, la duplicidad de mundos, es insostenible. No hay un mundo inteligible de ideas contrapuesto y distinto del mundo sensible. Esto le parece una duplicación que no resuelve nada, porque sobre las ideas se plantearían exactamente los mismos problemas que se plantean sobre las cosas.

El segundo grupo de objeciones que Aristóteles hace a Platón es el de que el número de las ideas tiene que ser infinito, porque —dice Aristóteles— si dos cosas particulares semejantes son semejantes porque ambas participan de una misma idea (la «participación» es la *metaxis* de Platón), entonces, para advertir la semejanza entre una cosa y su idea hará falta una tercera idea; y para advertir la semejanza entre esta tercera idea y la cosa, una cuarta idea; y así infinitamente. De modo que la interposición de una idea para explicar la semejanza que existe entre dos cosas supone ya, implica ya, un número infinito de ideas.

El tercer argumento grave que Aristóteles formula contra Platón, es el siguiente: que si hay ideas de cada cosa, tendrá que haber también ideas de las relaciones, puesto que las relaciones las percibimos intuitivamente entre las cosas.

A este argumento añade otro: que si hay ideas de lo positivo, de las cosas que son, tendrá que haber ideas de lo negativo, de las que no son, de las cosas que dejan de ser. Por ejemplo: si hay idea de la belleza, tendrá que haber idea de la fealdad; si hay idea del tamaño grande, tendrá que haber idea del tamaño pequeño y, en general, de cada tamaño. Pero los tamaños son infinitos: esto multiplicaría también innecesariamente el número de ideas.

La quinta objeción que Aristóteles formula es que la doctrina de las ideas no explica la producción, la génesis de las cosas. Las ideas en Platón son conceptos, definiciones hipostasiadas; pero esas definiciones hipostasiadas a lo más que pudieran llegar, si fuese inteligible la teoría de la participación, es a dar razón de lo que las cosas son, pero en ningún momento a explicar cómo las cosas advienen a ser. Esta introducción por Aristóteles de una exigencia de explicación para el advenir, nos da una idea clara de que, por encima de la cabeza de Platón, ha debido haber en Aristóteles una influencia profunda del viejo Heráclito, de aquel Heráclito que fijó su mirada preferentemente en lo que la realidad ofrece de mutable, de cambiable, de fluido.

Y la última y quizás más importante objeción que Aristóteles opone a Platón es la de que las ideas son trascendentes. El trascendentismo de las ideas le parece insostenible. No ve Aristóteles la necesidad de escindir y dividir entre las ideas y las cosas. Y precisamente esta objeción es importante, porque la labor propia de Aristóteles en la filosofía se puede definir de un solo rasgo general con estas palabras: un esfuerzo titánico por traer las ideas

platónicas del lugar celeste en que Platón las había puesto, y fundirlas dentro de la misma realidad sensible y de las cosas. Ese esfuerzo por deshacer la dualidad del mundo sensible y el mundo inteligible; por introducir en el mundo sensible la inteligibilidad; por fundir la idea intuida por la intuición intelectual con la cosa percibida por los sentidos, en una sola unidad existencial y consistencial; ese esfuerzo caracteriza supremamente la filosofía de Aristóteles, la metafísica de Aristóteles. Vamos a ver ese esfuerzo en detalle.

La filosofía de Aristóteles

Para comprender el pensamiento de Aristóteles en filosofía no hay que olvidar que, pese a las graves objeciones que hace contra Platón, es discípulo de éste. Ha aprendido la filosofía en las enseñanzas de Platón; se ha nutrido de platonismo, o sea, de parmenidismo a través de Platón; y continúa Aristóteles conservando algunos de los supuestos, de las bases fundamentales del platonismo parmenídico.

En estos tres puntos se pueden cifrar las bases que Aristóteles conserva del platonismo: primero, que el ser de las cosas sensibles es problemático. Necesitará Aristóteles explicar en qué sentido y cómo las cosas sensibles son. El punto de partida seguirá siendo, para Aristóteles, lo mismo que para Platón y para Parménides, que los sentidos, el espectáculo abigarrado del mundo con sus variados matices, no es el verdadero ser, sino que es un ser puesto en interrogante; es un ser problemático que necesita una explicación. Segundo: la explicación del ser problemático de las cosas sensibles consistirá en descubrir detrás de ellas lo intemporal y lo eterno. Aristóteles mostrará contra el movimiento, contra la temporalidad, la misma antipatía que Parménides, Zenón y Platón. Tercero: que Aristóteles, aunque percibe muy bien el flaco de Parménides y el flaco de Platón —que han consistido en confundir constantemente, o mejor dicho, en fundir constantemente la esencia y la existencia—, seguirá él mismo también cometiendo ese mismo error. Lo cometerá en otra forma completamente distinta: afirmando una distinción conceptual entre ellas, pero seguirá estableciendo una fusión o indistinción real entre la esencia y la existencia.

Ahora voy a entrar de lleno en la filosofía de Aristóteles y van ustedes a comprender perfectamente todo esto que acabo de esbozar a grandes rasgos.

Substancia, esencia, accidente

El propósito de Aristóteles es primeramente el traer las ideas trascendentes de Platón y fundirlas con las cosas reales de nuestra experiencia sensible. Para ello comienza partiendo de la cosa tal como la vemos y sentimos. Y en la cosa real, tal como la vemos y sentimos, distingue Aristóteles tres elementos: un primer elemento que llama *substancia;* un segundo elemento que llama *esencia,* y un tercer elemento que llama *accidente.*

¿Qué es la substancia? La palabra tiene en Aristóteles dos significaciones. Aristóteles la emplea indistintamente en una y otra significación. Unas veces —la mayor parte de las veces— tiene un primer sentido estricto. Otras veces tiene un sentido lato. El sentido estricto es el de la unidad que soporta todos los demás caracteres de la cosa. Si nosotros analizamos una cosa, descubrimos en ella caracteres, notas distintivas, elementos conceptuales: este vaso es grande; es de cristal; es frío; tiene agua dentro; ha sido hecho de esta manera, de esta otra. Pero el *quid,* del cual se dice que es esto, que es lo otro, que ha sido hecho de esta manera o de la otra manera; el *quid,* como dice santo Tomás, la *quidditas,* la cosa de la cual se predica todo lo que se puede predicar, eso lo llama Aristóteles el «substante», en griego *hipojéimenos,* que yace debajo, que los latinos han traducido por la palabra *substare,* estar debajo; lo llama la «substancia». La substancia es, en suma —adviértanlo bien— el correlato objetivo del sujeto en la proposición, del sujeto en el juicio. Cuando en un juicio decimos: ése es tal cosa. Sócrates es mortal, Sócrates es hombre, Sócrates es ateniense, Sócrates es gordo, Sócrates es feo, Sócrates es narigudo, siempre decimos de alguien todas esas cosas. El *quid,* el sujeto de la proposición del cual decimos todo eso, ése es la substancia.

Pero, ¿qué decimos de la substancia? Pues todo lo que decimos de la substancia es lo que llama Aristóteles *esencia.* La esencia es la suma de los predicados que podemos predicar de la substancia. Ahora, estos predicados se dividen en dos grupos:

predicados que convienen a la substancia de tal suerte que si le faltara uno de ellos no sería lo que es, y luego, predicados que convienen a la substancia, pero que son de tal suerte que aunque alguno de ellos faltara, seguiría siendo la substancia lo que es. Aquellos primeros son la esencia propiamente dicha, porque si alguno de ellos le faltara a la substancia, la substancia ya no sería lo que es. Y estos segundos son el *accidente,* porque el hecho de que los tenga o no los tenga, no entorpece para nada que sea lo que es.

De esta manera llegamos al otro sentido que de vez en cuando da Aristóteles a la palabra substancia, y es el sentido de la totalidad de la cosa, con sus caracteres esenciales y con sus caracteres accidentales. En este sentido llama Aristóteles la substancia a lo individual. Para Aristóteles, por consiguiente, lo que existe metafísicamente, realmente, son las substancias individuales; lo que existe metafísicamente y realmente es Fulano de tal; no el concepto genérico, la idea de hombre, sino Fulano de tal, Sócrates, este caballo que estoy montando, no el caballo en general. Por eso para Aristóteles la respuesta a la pregunta de que han arrancado estas conferencias, estas excursiones por la metafísica, es muy simple y está completamente de acuerdo con la propensión natural del hombre. La respuesta a la pregunta: ¿quién existe?, es para Aristóteles ésta: existen las cosas individuales; lo demás no existe, son substancias *secundae, deuterai usiai,* substancias segundas, que no tienen más que existencia secundaria, el ser que consiste en ser predicado o predicable, pero nada más.

Ustedes ven aquí lo que ha hecho Aristóteles, la faena magnífica que ha llevado a cabo. Ha consistido esta faena en aislar el elemento existencial que hay en el parmenidismo y colocarlo como *hipojéimenos,* como «substancia», en el sentido estricto de la palabra; en tomar luego la idea platónica, que era la unidad puramente esencial de los caracteres de la definición, del *logos* de Sócrates, del concepto, y atribuirlos a la substancia, como lo que designa lo que la substancia es, y añadir luego los caracteres particulares que la experiencia nos muestra en cada una de las substancias.

Ha logrado Aristóteles magníficamente lo que se proponía: traer las ideas del cielo a la tierra; destruir la dualidad del mundo sensible y el inteligible; fundir estos dos mundos en el concepto lato de la substancia, de cosa real, que está ahí. En este mundo sensible cada cosa es, existe, tiene una existencia, es una substancia.

Pero, ¿qué es lo que eso es?, ¿en qué consiste eso que es? Viene inmediatamente el concepto, la idea platónica, que desciende de su mundo hiperbóreo y viene a posarse sobre la realidad existencial de la substancia para darle la posibilidad de una definición, para hacerla inteligible, para que el pensamiento pueda pensarla, definirla, fijarla en el catálogo general de los seres; y luego los elementos inesenciales, accidentales, que no añaden ni quitan a la definición esencial, pero que caracterizan la substancia como esto que está en este lugar y en este momento.

La materia y la forma

Pero no se contenta Aristóteles con traer las ideas del cielo a la tierra. Recuerdan ustedes que una de las críticas fundamentales que él hace a Platón, consiste en reprocharle que las ideas no tienen «actuación», no actúan, son inoperantes, no tienen fuerza genética y generadora. Aristóteles, al traer las ideas al mundo de las cosas, quiere darles fuerza genética y generadora. Por eso establece en cada cosa una distinción fundamental. Lo mismo que en el análisis de la cosa distingue la substancia, la esencia y el accidente, distingue ahora en la cosa estos dos elementos: la *forma* y la *materia.*

¿A qué llama Aristóteles materia? Aristóteles llama materia a un concepto que no tiene nada que ver con lo que en física llamamos nosotros hoy materia. Materia, para él, es simplemente aquello con que está hecho algo. El «aquello con que está hecho algo» puede ser eso que nuestros físicos hoy llaman materia; pero puede ser también otra cosa que no sea eso que los físicos hoy llaman materia. Así, una tragedia es una cosa que ha hecho Esquilo o que ha hecho Eurípides, y esa cosa está hecha con palabras, con *logoi,* con razones, con dichos de los hombres, con sentimientos humanos; y no está hecha con materia en el sentido que dan a la palabra materia los físicos de hoy. Materia, es, pues, para Aristóteles aquello —sea lo que fuere— con que algo está hecho.

¿Y forma? ¿Qué significa forma para Aristóteles? Ésta es una de las palabras que más ha dado que hacer a los filósofos e historiadores de la filosofía. No niego yo que sea difícil interpretar lo

que Aristóteles quiso llamar «forma». No niego que sea difícil. Tampoco niego que la interpretación que yo les doy a ustedes no esté expuesta a toda suerte de crítica. No hay una sola de las interpretaciones que se han dado de la «forma» en Aristóteles que no esté expuesta a toda suerte de críticas. Pero yo, que no voy a entrar ahora en polémica con todas y cada una de las acepciones que esta palabra ha tenido y tiene, me voy a contentar con dar «mi» interpretación.

La palabra «forma» la toma Aristóteles de la geometría; la toma de la influencia que la geometría tiene sobre Sócrates y sobre Platón. No olviden ustedes que Platón inscribió en la puerta de su escuela, que se llamaba la «Academia», un letrero que decía: «Nadie entre aquí si no es geómetra». Consideraba que el estudio de la geometría era la propedéutica fundamental y necesaria del estudio de la filosofía. La influencia de la geometría fue enorme, y Aristóteles entendió por forma, primero y principalmente, la figura de los cuerpos, la forma en el sentido más vulgar de la palabra, la forma que un cuerpo tiene, la forma como terminación límite de la realidad corpórea vista desde todos los puntos de vista; la forma en el sentido de la estatuaria, en el sentido de la escultura; eso entendió primero y fundamentalmente por forma Aristóteles. Pero sobre esa acepción y sentido de la palabra forma, entendió Aristóteles también —y sin contradicción alguna— aquello que hace que la cosa sea lo que es, aquello que reúne los elementos materiales, en el sentido amplio que les dije a ustedes antes, entrando también lo inmaterial. Aquello que hace entrar a los elementos materiales en un conjunto, les confiere unidad y sentido, eso es lo que llama Aristóteles forma. La forma, pues, se confunde con el conjunto de los caracteres esenciales que hacen que las cosas sean lo que son; se confunde con la esencia. La forma, en Aristóteles, es la esencia, lo que hace que la cosa sea lo que es.

Ahora bien: esas formas de las cosas no son para Aristóteles formas azarosas, no son formas casuales, no han sido traídas por el ir y venir de las causas eficientes en la naturaleza. Lejos del pensamiento de Aristóteles, lo más lejos posible, está nuestra idea de física moderna, de que lo que cada cosa físicamente es sea el resultado de una serie de causas puramente físicas, eficientes, mecánicas, que sucediéndose unas a otras han venido necesariamente a parar a lo que una cosa en este momento es. Nada

hay más lejos del pensamiento aristotélico que eso; sino que para Aristóteles cada cosa tiene la forma que debe tener, es decir, la forma que define la cosa. Por consiguiente, para Aristóteles la forma de algo es lo que a ese algo le da un sentido; y ese sentido es la finalidad, es el *telos,* palabra griega que significa fin; de ahí viene esta palabra que se usa mucho en filosofía y que es teleología: teoría de los fines, el punto de vista desde el cual apreciamos y definimos las cosas, no en cuanto que son causas mecánicamente, sino en cuanto que están dispuestas para la realización de un fin. Pues bien: para Aristóteles la definición de una cosa contiene su finalidad, y la forma o conjunto de las notas esenciales imprime en esa cosa un sentido que es aquello para que sirve.

De esta manera está ya armado Aristóteles para contestar a la pregunta acerca de la génesis o producción de las cosas. Si la materia y la forma son los ingredientes necesarios para el advenimiento de la cosa, entonces ese advenimiento, ¿en qué consiste? Consiste en que a la materia informe, sin forma, se añade, se agrega, se sintetiza con ella la forma. Y la forma, ¿qué es? La forma es la serie de las notas esenciales que hacen de la cosa lo que es y le dan sentido y *telos,* finalidad.

Ahora bien: ¿qué es esto, sino la idea platónica que vimos descender del cielo para posarse sobre la substancia y formar la totalidad e integridad de la cosa real? Pues a esa idea platónica no le da Aristóteles tan sólo, como hacía Platón, la función de definir la cosa, sino que veis aquí ahora que le da función de lograr el advenimiento de la cosa. La cosa adviene a ser lo que es porque su materia es informada, es plasmada, recibe forma, y una forma que es la que le da sentido y finalidad. Pero esto da, a las ideas platónicas, lo que las ideas platónicas no tienen; imprime una capacidad dinámica, una capacidad productiva a las ideas traídas aquí al mundo sensible en la figura de forma y bajo el aspecto de forma. En esas ideas está para Aristóteles el germen, el principio informativo, creador, productivo, de la realidad de cada cosa.

¿Qué implica esto? Implica evidentemente algo que ya sale por completo de los límites en que se movía la filosofía de Platón, porque implica, sin que haya de ello la menor duda, que cada cosa es lo que es porque ha sido hecha inteligentemente. Si la forma de la cosa es lo que confiere a la cosa su inteligibilidad, su

sentido, su *telos,* su fin, no hay más remedio que admitir que cada cosa ha sido hecha del mismo modo como el escultor hace la estatua, como el carpintero hace la mesa, como el herrero hace la herradura. Han tenido que ser hechas todas las cosas en el universo, todas las realidades existenciales por una causa inteligente, que ha pensado el *telos,* la forma, y que ha impreso la forma, el fin, la esencia definitoria en la materia.

Teología de Aristóteles

La metafísica de Aristóteles desemboca inevitablemente en una teología, en una teoría de Dios, y voy a terminar esta lección indicándoles los principios generales de esta teología de Aristóteles, o teoría de Dios.

Aristóteles, en realidad —aunque en diversos pasajes de sus escritos (en la *Metafísica,* en la *Física,* en la *Psicología)* formula algo que pudiera parecerse a lo que llamaríamos hoy pruebas de la existencia de Dios—, no cree que sea necesario demostrar la existencia de Dios. Porque para Aristóteles la existencia de algo implica necesariamente la existencia de Dios. Lo implica de la siguiente manera: una existencia de las que nosotros encontramos en nuestra vida constantemente ejemplares, una existencia de éstas es siempre «contingente». ¿Qué significa contingente? Significa que el ser de esa existencia, la existencia de esa existencia, no es necesaria. Contingente significa que lo mismo podría existir que no existir; que no hay razón para que exista más que para que no exista. Y las existencias con que tropezamos en nuestra experiencia personal son todas ellas contingentes. Quiere decir que existen las cosas; este vaso, esta lámpara, esta mesa, el mundo, el sol, las estrellas, los animales, yo, ustedes; existimos, pero podríamos no existir; es decir, que nuestra existencia no es necesaria. Pero si hay una existencia y esa existencia no es necesaria, entonces esa existencia supone que ha sido producida por otra cosa existente, tiene su fundamento en otra. Si no lo tiene en sí misma, si no es necesaria, tiene que tener su fundamento en otra cosa existente. Esta segunda cosa existente, si ella tampoco es necesaria, si ella es contingente, supondrá evidentemente una tercera cosa existente que la ha producido. Esta tercera cosa existente, si ella no es necesaria, ella es

contingente, supondrá una cuarta cosa que la haya producido. Vamos a suponer que la serie de estas cosas contingentes, no necesarias, que van produciéndose unas a otras, sea infinita. Pues entonces toda la serie, tomada en su totalidad, será también contingente y necesitará por fuerza una existencia no contingente que la explique, que le dé esa existencia. De suerte que tanto en la prosecución de las existencias individuales como en la consideración de una serie infinita de existencias individuales, tanto en una como en otra, tropezamos con la absoluta necesidad de admitir una existencia que no encuentre su fundamento en otra, sino que sea ella, por sí misma, necesaria, absolutamente necesaria. Esta existencia no contingente sino necesaria que tiene en sí misma la razón de su existir, la causa de su existir, el fundamento de su existir, es Dios.

Para Aristóteles no hace falta prueba de la existencia de Dios porque la existencia de Dios es tan cierta como que algo existe. Si estamos ciertos de que algo existe, estamos ciertos de que Dios existe. Y este algo necesario, no contingente, fundamento, base primaria de todas las demás existencias, este algo es inmóvil, no puede estar en movimiento. Y no puede estar en movimiento porque el movimiento es el prototipo de lo contingente para Aristóteles. Aquí oyen ustedes resonar viejas, viejísimas resonancias de los argumentos de Zenón de Elea. Ya les dije que Platón consideraba muy interesantes esos argumentos de Zenón de Elea, y llegan hasta Aristóteles. Para Aristóteles, en efecto, el movimiento es contingente. ¿Por qué es contingente? Porque el movimiento es ser y no ser sucesivamente. Una piedra lanzada al aire está en movimiento, no lo niega Aristóteles; pero estar en movimiento significa estar en movimiento ahora, en este punto, pero luego en este otro punto; luego en aquel punto ya no hay movimiento. Cuando el punto en donde está una cosa ha sido abandonado por la cosa en movimiento, el movimiento no está ahí sino que está allí. Ese cambiar constante es para Aristóteles el símbolo propio de la contingencia, de lo no necesario, de lo que requiere explicación. Por tanto, si Dios estuviese en movimiento, Dios requeriría explicación. Mas como Dios es precisamente la existencia necesaria, absoluta, que no requiere explicación, tiene que ser inmóvil.

Pero si Dios es inmóvil, Aristóteles deduce inmediatamente de su inmovilidad su inmaterialidad. Si es inmóvil es inmaterial, por-

que si fuera material, entonces sería móvil. Todo lo material es móvil; no hay más que darle un empujón. Mas si ustedes me dicen que Aristóteles toma la palabra material en otro sentido, yo digo: sí, claro, la toma en otro sentido; pero en el otro sentido tampoco puede ser material Dios, porque si fuera material en el otro sentido, no tendría forma, le faltaría forma, y al faltarle forma no tendría ser, y al faltarle el ser, no sería. Si tuviera forma y no la hubiese puesto él mismo, sería entonces una existencia derivada de otra. Pero hemos supuesto que es existencia primaria; luego no es materia; no hay materia ninguna en él, porque, de ser materia, esa materia sería potencia, posibilidad, y en Dios nada es posible, sino que todo es real; nada hay en potencia, sino todo en acto. Dios es el acto puro, la pura realidad. En Dios no está nada por ser ni está nada siendo, sino que todo es en este instante plenamente, con plenitud de realidad. No podemos, pues, suponer que en Dios haya materia, porque la materia es lo que está por ser, a lo sumo lo que está siendo, pero Dios no está por ser ni está siendo, sino que es. Y este ser pleno de la divinidad, de Dios, es para Aristóteles lo que él llama «acto puro», que opone a la potencia, a la posibilidad, al mero posible. Y Dios es la causa primera de todo.

Mas, ¿cuál es la actividad de Dios? La actividad de Dios no puede consistir en otra cosa que en pensar; y no puede consistir más que en pensar, porque imaginad que Dios hiciera algo que no fuese pensar: pues este algo no podría ser más que moverse, y él es inmóvil; no podría ser más que sentir, y Dios no puede sentir, porque sentir es una imperfección y Dios no tiene imperfecciones; no puede tampoco desear, porque el que desea es que le falta algo, y a Dios no le falta nada; no puede apetecer ni querer, porque apetecer y querer suponen el pensamiento de algo que no somos ni tenemos y que queremos ser o tener, pero Dios no puede notar que algo le falta en su ser o en su tener. Lo tiene todo y lo es todo. Por consiguiente, no puede querer, ni desear, ni emocionarse; no puede más que pensar. Dios es pensamiento puro. Y, ¿qué es lo que Dios piensa? Pues ¿qué puede pensar Dios? Dios no puede pensar más que en sí mismo. El pensamiento de Dios no puede enderezarse más que a sí mismo, porque ningún otro objeto más que sí mismo tiene Dios como objeto del pensamiento. ¿Por qué es esto así? Simplemente porque el pensamiento de Dios no puede dirigirse a las cosas más

que en tanto en cuanto son productos de él mismo; en tanto en cuanto son sus propios pensamientos realizados por su propia actividad pensante. Así es que no hay otro objeto posible para Dios sino pensarse a sí mismo.

La teología de Aristóteles termina con esas resonancias de puro intelectualismo, en que Dios es llamado «pensamiento del pensamiento», *noesis noeseos.*

Como ustedes ven, en esta formidable y magnífica arquitectura del universo que Aristóteles nos ha dibujado, las cosas están ahí, ante nosotros, y nosotros somos una de esa múltiples cosas que existen y que constituyen la realidad. Cada una de esas cosas es lo que es, además de su existir, por la esencia que cada una de ellas contiene y expresa. Y cada una de esas cosas y las jerarquías de las cosas están todas en el pensamiento divino; tienen su ser y su esencia de la causa primera que les da ser y esencia. Y ese pensamiento divino en el cual toda la realidad de las cosas está englobada, es el pensamiento de sí mismo; en donde Dios piensa sus propios pensamientos, y al punto de pensar sus propios pensamientos van siendo las cosas en virtud de ese pensamiento creador de Dios.

Esta magnífica arquitectura del universo concuerda perfectamente con el impulso del hombre natural, espontáneo. Aristóteles ha logrado por fin dar al realismo espontáneo de todo ser humano una forma filosófica magnífica. El realismo es la actitud de todo ser humano espontáneamente ante la pregunta que hacemos: ¿quién existe? A esa pregunta la respuesta espontánea del hombre es decir que existe este vaso, esta lámpara, este señor, esta mesa, el sol; todo eso existe. Pues a esa respuesta espontánea que a la pregunta metafísica da el ser humano, confiere Aristóteles al fin, al cabo de cuatro siglos de meditación filosófica, la forma más perfecta, más compleja, mejor engarzada y más satisfactoria que conoce la historia del pensamiento. Se puede decir que la realización de la metafísica realista encuentra en Aristóteles su forma más acabada. Esta forma ha de regir en el pensamiento de la humanidad hasta que llegue otra radicalmente nueva a sustituirla. Esa nueva contestación a la pregunta metafísica no se dará ya, a partir de Aristóteles, hasta el siglo XVII. La dará Descartes. Esta contestación sí que será radicalmente nueva, completamente diferente de las que hemos visto hasta ahora bajo el nombre de realismo.

Lección VIII

LA METAFÍSICA REALISTA

La lección anterior fue totalmente dedicada a la metafísica de Aristóteles, que expuse en sus grandes rasgos. Pero al terminar hacía entrever de pasada la necesidad de precisar algunos puntos de esta metafísica aristotélica, que habían quedado algo rápidamente bosquejados. Y es conveniente insistir y subrayar algunos aspectos, quizá no tenidos por mí en cuenta suficientemente en la lección anterior, puesto que es indudable que Aristóteles representa la forma más pura y clásica del realismo metafísico.

A la pregunta: ¿quién existe?, que es la pregunta en la cual nosotros hemos cifrado los problemas metafísicos, el realismo da una respuesta que es idéntica a la respuesta que el hombre ingenuo, en su propensión natural, da a esa misma pregunta. El realismo afirma la existencia del mundo, de las cosas que constituyen el mundo, y de nosotros dentro de ese mundo, como una de tantas cosas. Pero las dificultades de toda suerte que se amontonan ante esta tesis realista, obligan a los filósofos que la defienden a multiplicar las advertencias, a poner condiciones, a fijar estructuras varias de ese ser del mundo y de las cosas. Y en este progreso que, a partir de Parménides, a través de Platón llega a Aristóteles, la tesis realista va complicándose a lo largo de la historia del pensamiento antiguo. Puede decirse que la filosofía de Aristóteles constituye la expresión más acabada y completa de todas las dificultades que la tesis realista encuentra y de la manera más perfecta también de resolver esas dificultades.

Vale la pena, pues me parece necesario, que nuestra excursión por el campo de la metafísica, iniciada en este sendero del realismo, se detenga un poco de tiempo en la filosofía de Aristóteles para precisar y depurar algunos conceptos que quedaron quizá algo vagos en la clase anterior.

Estructura del ser: categorías

Los conceptos que nos conviene a todos precisar en Aristóteles se refieren a la estructura del ser. La estructura del ser se nos va a dividir para la exposición en tres problemas: primeramente, la estructura del ser en general; segundo, la estructura de la substancia; y, en tercer lugar, la estructura de lo que podríamos llamar la realización. Vamos a estudiar, pues, sucesivamente en el sistema aristotélico esas tres estructuras del ser en general, de la substancia y de la realización.

La estructura del ser en general es un problema que ha obsesionado a Aristóteles. En diferentes pasajes de su *Metafísica* acomete este problema, y lo deja más tarde. Es un problema muy difícil. Aristóteles ha tenido la sensación clara de su dificultad. En un lugar, al principio de la *Lógica,* en el libro de las *Categorías,* hace esa acometida, y es quizá la acometida más fuerte que hace Aristóteles del problema del ser, como que en ese momento plantea por vez primera en la historia de la filosofía una cuestión que, desde entonces, no cesará hasta nuestros días inclusive de ser estudiada por los filósofos: la cuestión comprendida bajo este nombre de «categorías». Aristóteles quiere penetrar en la estructura misma del ser, y lo hace en diferentes lugares y con diferentes intentos en sentidos distintos. En este libro de las *Categorías* llega a precisar con bastante exactitud lo que él entiende por estructura del ser. Él quiere encontrar aquellos puntos de vista desde los cuales podemos considerar cualquier ser, el ser en general, y pretende fijarlos conceptualmente. Pero como Aristóteles está profundamente imbuido del postulado parmenídico de la identidad entre el ser y el pensar, estos puntos de vista nuestros, desde los cuales podemos enfocar la contemplación del ser, se le aparecen inmediatamente e indistintamente como propiedades objetivas del ser mismo. Así es que las categorías van a ser, para Aristóteles, tanto directivas

del pensamiento lógico, como aspectos reales, aunque generales, de todo ser en general.

Vamos nosotros a empezar tomando las categorías en su aspecto lógico. Si nos encontramos ante una realidad, ante un ser, y nos preguntamos cuáles son los distintos puntos de vista desde los cuales podemos situarnos para decir de ese ser lo que es, entonces hallaremos un cierto número de modos, maneras de predicar el ser, maneras de atribuir al sujeto un predicado. La primera manera de atribuir al sujeto un predicado, la llama Aristóteles «substancia». Ya conocen ustedes este término. La substancia es la categoría primera que él enumera en su lista; es el punto de vista desde el cual nos situamos para decir que algo «es»: éste es hombre, éste es caballo, éste es pez. Cuando de algo decimos que es esto o lo otro, lo que es, entonces consideramos a ese algo como una substancia, y lo que de él decimos eso es él.

Pero no nos colocamos solamente en este punto de vista. Viene un segundo punto de vista. También de algo que es real podemos predicar lo mucho y lo poco. Podemos decir de un hombre que es grande o pequeño; podemos decir de un caballo que es grande o pequeño; de una colección de cosas, que son muchas o pocas. De suerte que aquí tenemos otro punto de vista desde el cual enfocamos el ser y que Aristóteles llama la «cantidad».

Pero cualquier ser puede ser también enfocado desde un tercer punto de vista. Cuando hemos dicho lo que es y cuánto es, podemos también decir que es rojo, verde, noble, innoble, feo, bonito. Éste es el punto de vista que llama Aristóteles la «cualidad».

Luego consideramos los seres en relación unos con otros. De un ser podemos predicar igualmente que es mayor que el otro; menor que el otro; igual que el otro. A este tipo de predicación lo llama Aristóteles «relación».

Podemos además ante un ser intentar determinar dónde está, y decir: está aquí o allá, en Atenas. A este punto de vista sobre cualquier ser, lo llama Aristóteles «lugar».

Del mismo modo tenemos el punto de vista del «tiempo». De un ser podemos predicar cuándo es, cuándo deja de ser, cuándo fue. Podemos decir que es ahora y sigue siendo, o que ha dejado de ser.

Otro punto de vista es el determinar en un ser lo que ese ser hace. Decimos de un hacha que es cortante; decimos de una semilla que germina. A este punto de vista lo llama Aristóteles «acción».

Y por último, de cualquier ser podemos también predicar, no lo que él es, sino lo que él padece, lo que él sufre: el árbol es cortado; el hombre es muerto. A este punto de vista lo llama Aristóteles «pasión».

Tendremos, por consiguiente, esta lista de ocho categorías que acabo de enumerar, y que son: substancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, acción y pasión. En algunos pasajes se aumenta con dos más, que desaparecen en otros pasajes, y que son la «posición», o sea, el decir de un ser que está tendido, sentado, enhiesto, etc., y el «estado», que quiere decir un ser, por ejemplo, que está armado o desarmado; que está florecido o sin florecer; seco o húmedo. Estos dos últimos debieron producir en la mente de Aristóteles dificultades de carácter metafísico y lógico, porque a veces los suprime; y la tradicional lista de las categorías que encontrarán ustedes en cualquier historia de la filosofía, se restringe a las ocho que les he enumerado.

El problema planteado aquí por Aristóteles por vez primera es extraordinariamente interesante. Es el problema de la estructura del ser. Ya Aristóteles considera que esta estructura del ser es, al mismo tiempo, estructura del pensar; es decir, que ya Aristóteles da a las categorías un sentido a la vez lógico y ontológico. Desde el punto de vista lógico las llama predicables o predicamentos: son los atributos más generales que se pueden hacer en la formación de juicios. Desde el punto de vista ontológico las considera como las formas elementales de todo ser; como aquellas formas que, impresas en la materia, constituyen el mínimum de forma necesaria para que el ser sea.

Estas dos concepciones —la ontológica y la lógica— se funden en Aristóteles; no advierte claramente que puedan separarse; no considera real, posible, el que se escindan, y que las categorías sean consideradas por unos como elementos primarios de la realidad y por otros como elementos primarios del pensamiento.

La lista ofrece sin duda el flanco a un gran número de críticas. No vamos a ensañarnos con Aristóteles. Recordaré simplemente que Kant le hizo una objeción de importancia enorme, pero que está guiada precisamente por la idea propia que Kant

tiene de las categorías. La objeción de Kant fue que las categorías de Aristóteles no están deducidas de un principio general, del cual fueran extraídas metódicamente, sino que están enumeradas al azar. Es cierto. Kant tiene razón. Estas categorías Aristóteles no las deduce de ningún principio; lo que hace es enumerarlas. Él mismo se coloca, por decirlo así, en la actitud intuitiva del que va a predicar algo acerca del ser y él mismo va sucesivamente situándose en los distintos puntos de vista. La prueba de que no son puntos de vista deducidos, es que lo mismo pueden ser ocho o diez, faltando esos otros dos que a veces pone y a veces quita. Pero éste es un reproche que bien se puede perdonar a Aristóteles en aras de que es la primera vez que se plantea en el mundo este problema de las categorías.

Otro reproche, quizá no tan liviano como éste de Kant, es el que pudiera hacérsele (y en efecto también se le ha hecho muchas veces) de que incluye entre las categorías la substancia; no sólo la incluye sino que es la primera. La substancia empero no es una categoría; la substancia no es un punto de vista desde el cual consideramos el ser, puesto que la susbtancia es el ser mismo: es aquello que consideramos desde diferentes puntos de vista. No es, pues, un punto de vista sobre el ser, sino que es el ser mismo. Por eso estoy seguro de que, después de la clase última, cuando empecé enumerando las categorías, después de haber dicho que eran los puntos de vista sobre el ser, ustedes se quedarían sorprendidos de ver ahí la substancia. Ésta es, en efecto, una falta en Aristóteles; pero es una falta muy instructiva, porque se ve que Aristóteles está al mismo tiempo guiado por la idea lógica y ontológica. Y como lo que él aspira a determinar son las estructuras elementales del ser y del pensar, al mismo tiempo encuéntrase con que lo primero que de algo puede decirse es lo que ello es: la substancia. Y entonces coloca la substancia entre las categorías.

Este problema de las categorías ha de ser uno de los que nos ocupen más en las lecciones próximas venideras, porque justamente es la encrucijada en donde las tesis metafísicas del realismo y del idealismo van a separarse: la tesis del realismo considerará siempre las categorías como elementos ontológicos del ser mismo, mientras que el idealista considerará las categorías como unidades sintéticas del pensamiento, es decir, del pensamiento que constituye fuera de él la noción del ser.

Estructura de la substancia: forma y materia, real y posible, acto y potencia

Más interesante que esta estructura del ser en general en las categorías aristotélicas es el estudio a que ahora nos vamos a entregar, de la estructura de la substancia misma. La substancia es para Aristóteles lo que existe; pero no sólo lo que existe, sino lo que existe en unidad indisoluble con lo que es, con su esencia, y no sólo con su esencia, sino con sus accidentes. De modo que la substancia responde primero a la pregunta: ¿quién existe? La respuesta es: la substancia. Y responde también a la pregunta: eso que existe, ¿qué es? La respuesta es: es un vaso, o sea, un objeto que tiene esta forma, esta materia, esta finalidad, estos caracteres, etc. De manera que en toda substancia hay esta estructura dual de existir y de consistir; de ser en el sentido existencial y de ser en el sentido esencial. Y ese ser en ambos sentidos, Aristóteles lo descompone en la pareja de conceptos «forma» y «materia». Pero no crean ustedes, en modo alguno, que la materia corresponde a la existencia y la forma corresponde a la esencia. No. La materia y la forma —es lo que nos conviene ir precisando— constituyen una unidad que se llama la substancia; unidad que es absolutamente indivisible, porque si la dividimos deja de «ser», en cualquier sentido de la palabra. La forma sin materia «no es». Es la idea platónica, es la esencia que quiso traer Aristóteles del cielo de las ideas platónicas trascendentes a la tierra real de las cosas existentes. La forma, pues, sin materia no tiene existencialidad. Pero la materia tampoco puede carecer de forma. No podemos concebir una materia sin forma. Tendrá al menos una forma elementalísima; tendrá al menos alguna de esas formas elementales enumeradas en las categorías (si quitamos la substancia); tendrá que ser grande o pequeña; mayor o menor; estar en un lugar o en otro; en un tiempo o en otro; ser activa o pasiva. Alguna forma tiene que tener, porque la materia sin forma tampoco «es», tampoco tiene ser, tampoco tiene existencia.

De modo que estos dos conceptos de materia y forma no pueden dividirse metafísicamente; porque pierden todo sentido ontológico tan pronto como los separamos uno de otro; y la substancia es justamente la unidad de materia y forma en la existencia individual. ¿Por qué digo existencia individual? Porque

para Aristóteles no hay otra. Precisamente el error platónico, según Aristóteles, ha consistido en darle a la forma, o sea, a la esencia, o sea, a la idea, existencia. Pero lo general no existe; el hombre no existe. Lo que existe es *este* hombre, Fulano, Pedro, Sócrates. El hombre en general, que es la esencia del hombre, es la forma que en cada hombre individual se da; pero lo que existe es la unión sintética de forma y materia en «este» hombre determinado, que es la substancia.

La pareja de conceptos forma y materia no puede, pues, escindirse sino que en su unidad representa exactamente la respuesta más pura a la pregunta en que nosotros ciframos la metafísica. Sin duda la forma sin materia, la esencia, puede llegar a ser sujeto de un juicio. Nosotros podemos preguntarnos: ¿qué es ser hombre?, y podemos contestar: ser hombre es esto, lo otro, lo demás; es decir, podemos tomar la humanidad, lo humano, la esencia de lo humano, como sujeto de un juicio y predicarle un cierto número de predicados esenciales. En este sentido podría considerarse la esencia como substancia también; y Aristóteles algunas veces lo hace así, y llama «substancia segunda», terminología que fue luego recogida por santo Tomás y de la cual éste hizo un uso perfectamente legítimo y muy profundo. Pero esa substancia segunda no tiene la existencia metafísica plena. Lo que tiene existencia metafísica plena es la substancia primera, que siempre es individual.

A la pareja de conceptos: forma-materia, corresponde también en Aristóteles esta otra pareja de conceptos: real y posible. Pero de ninguna manera la pareja de conceptos real-posible coincide exactamente con la pareja de conceptos forma-materia. No vayan ustedes a figurarse que real es forma y posible es materia. No. Sin duda la materia tiene posibilidad y la forma imprime realidad. Pero la materia no tiene posibilidad más que en tanto en cuanto recibe forma; es un posible posible, por decirlo así; es un posible que no es posible sino en tanto en cuanto está de antemano apeteciendo, mirando hacia la forma. Y del mismo modo lo real no es real sino en tanto en cuanto procede de lo posible. En Aristóteles la pareja de conceptos real y posible tiene, pues, un sentido lógico, predominantemente lógico. De lo posible puede predicarse, pues, una cosa por lo menos: la no contradicción. Es muy poco, pero al fin puede de lo posible predicarse eso. No es posible lo contradictorio.

En el fondo de esta definición lógica de la posibilidad está para Aristóteles la creencia firme en el postulado parmenídico, puesto que esta antesala de lo real, que es lo posible, está ya desde luego sujeta a la ley lógica de la identidad del ser y del pensar.

Por último, hay otra pareja de conceptos que también suele corresponder a las dos parejas anteriores; y es la de acto y potencia. Pero tampoco corresponde exactamente. Tampoco su coincidencia es perfecta; porque en la pareja: acto-potencia, Aristóteles subraya principalísimamente el aspecto dinámico. Aristóteles llama «acto» al resultado del advenimiento al ser; y llama «potencia» a la materia, pero en tanto en cuanto va a ser. La potencia, pues, está con el acto en la misma relación que lo posible con lo real y la materia con la forma. Pero la materia con la forma está en una relación estática, como contemplada desde la eternidad, metafísica. La posibilidad con la realidad, en una relación lógica; la ausencia de contradicción define la posibilidad; y la transformación en substancia, la realidad. Pero la pareja de conceptos acto-potencia está en una concepción o intuición dinámica, en la génesis de las cosas. Cuando lo que vemos en la cosa no es lo que la cosa es, ni es tampoco lo que de la cosa puede predicarse lógicamente, sino su advenir, su llegar a ser, su génesis interna, entonces esas parejas se califican más propiamente de potencia y de acto.

De esta manera y desde este último punto de vista, las substancias en Aristóteles se nos presentan bajo tres aspectos: primero, bajo el aspecto ontológico, metafísico, como unidad existencial de forma y materia; segundo, bajo el aspecto lógico, como predicabilidad de un sujeto; y tercero, bajo un aspecto genético, como la actuación de la potencia. Este aspecto genético nos permite considerar la realidad no como realidad, sino como «realización»; la substancia no como forma de una materia, sino como «actuación». Este sentido dinámico que la terminación en «ción» pone a los términos de forma, realidad y acto, convirtiéndolos en formación, realización y actuación, dan —creo yo— una intuición muy profunda y muy exacta de lo que es el pensamiento de Aristóteles; porque el pensamiento de Aristóteles es que cada cosa natural es lo mismo que una cosa artificial. Así como una cosa artificial se explica enteramente cuando la vemos hecha por el artífice (el cacharro, el cántaro de barro

hecho por el alfarero) y adviene a ser en virtud de la acción del artífice, y más que una cosa es una «cosación», así, del mismo modo, todas las cosas del universo deben ser contempladas bajo la especie de la fabricación. En realidad, la estructura del ser y la estructura de la substancia culminan en Aristóteles en una teoría de la realización. Vamos a ver en dos palabras ahora cuáles son las estructuras de esta realización dinámica.

Las cuatro causas

La estructura de la realización en Aristóteles es la teoría de las causas. Aristóteles distingue de cada cosa cuatro causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Llama Aristóteles «causa material» aquello *de* que está hecha una cosa. Llama «causa formal» aquello que la cosa va a ser. Llama «causa eficiente» aquello *con* que está hecha la cosa. Y llama «causa final», el propósito, el fin para el cual está hecha la cosa.

Dos de estas causas son fáciles de discernir, si nos fijamos bien: la material y la eficiente. La causa material es aquella *de* que está hecha la cosa; la causa eficiente aquella *con* que está hecha la cosa. Los ejemplos que acuden inmediatamente a la mente son siempre ejemplos tomados de los talleres de los artífices: el barro, el mármol, es la materia de la estatua; es de lo que está hecha la estatua; es la causa material de la estatua. Los palillos, los dedos del escultor, los movimientos que el escultor imprime en el barro, los golpes que da con el cincel y el martillo sobre el mármol son la causa eficiente, aquello *con* que..., el instrumento *con* que está hecha la cosa.

En cambio no es tan fácil discernir las otras dos causas: la formal y la final. El mismo Aristóteles a veces no las discierne muy bien. La causa final, dirán ustedes, es bien clara: es el propósito que el artífice tiene. Pero el propósito que el artífice tiene ¿cuál es? Si el propósito que el artífice tiene es crear un objeto, el cual a su vez sirva para algo, ¿cuál es su propósito: la creación del objeto o aquello otro para lo cual el objeto sirve? Si es esto último, podremos replantear la pregunta y decir: aquello otro para que el objeto sirve ¿es a su vez el último fin que ha tenido el artífice, o no será sino un medio para otro fin ulterior? Y tendremos aquí una progresión infinita, como la que vimos en la sucesión del ser

necesario y el ser contingente. Pero podemos detenernos y decir: el propósito del artífice es la creación del objeto. Tal sucede, por ejemplo, en las obras de arte, que no tienen otra finalidad más que el ser lo que son. Y entonces, en este caso, la causa final se confundiría con la causa formal. Porque ¿qué es la causa formal? Es la idea de la cosa, la idea de la esencia de la cosa, la idea de lo que la cosa es, que, antes que la cosa sea, está ya en la mente del artífice; y el artífice, antes de que la materia reciba esa esencia y se convierta en la substancia, tiene la esencia previamente pensada. En este caso la causa final coincidiría con la causa formal; y tal sucede en Dios. Cuando Dios piensa la esencia de las cosas, ese pensamiento es al mismo tiempo creador, y por eso las cosas son al mismo tiempo producto del pensamiento de Dios y fines que el pensamiento se ha propuesto. La causa final coincide aquí con la causa formal.

Esta estructura de la realización nos ha conducido constantemente a ejemplificar dentro de la órbita, del ámbito del artífice, del artesano. Y es que toda la concepción metafísica de Aristóteles está dominada por esa idea de forma esencial y de finalidad. Y en el fondo la substancia, cada substancia individual, es para Aristóteles el resultado, el producto de una elaboración semejante. Por eso la teoría de la causalidad de Aristóteles, constituye el polo opuesto de la teoría de la causalidad entre nosotros los modernos de hoy. Para nosotros los modernos la causalidad es la notación de los sucesos que acontecen a lo largo del tiempo, en el mundo, según leyes regulares; pero para Aristóteles no hay nada más opuesto que esta concepción de la causalidad. Para él la causalidad no es la notación de la sucesión de las cosas en el tiempo, regularmente concatenadas unas con otras. Aristóteles no tiene de la causalidad la idea que Hume. La causalidad para él es la estructura de la realización en lo eterno, en la eternidad, fuera del tiempo. Dios crea el mundo lo mismo que un artífice hace su obra; pero como Dios no está en el tiempo, crea su obra con sólo pensarla. Su actividad es sólo pensar (pensar pensamientos), es ese «pensamiento de los pensamientos». Así Dios es la esencia de las cosas realizadas en este mundo. Por eso la concepción aristotélica de la causalidad es una concepción genética interna de la cosa misma, pero no es evolutiva en el tiempo, en el sentido de la sucesión, como es para nosotros en la física actual.

Inteligibilidad del mundo

En suma, que para Aristóteles el mundo, este mundo en que vivimos, el mundo sensible de las cosas tangibles y visibles, es al mismo tiempo un mundo inteligente. Las substancias «son», existen y, además de ser y existir, son inteligibles; nosotros podemos comprenderlas. ¿Y por qué podemos comprenderlas? Podemos comprenderlas porque han sido hechas inteligentemente. Si no hubieran sido hechas racionalmente, inteligentemente, serían para nosotros incomprensibles. ¿Por qué son comprensibles para nosotros? Pues porque tienen y están impregnadas de inteligibilidad. Son inteligibles porque su ser se descompone en el ser puro y simple existencial y en la esencia inteligible, la vieja idea de Platón, que ha descendido del cielo a la tierra, para juntarse con la existencia y dar la substancia.

Perdura en Aristóteles vivo el postulado parmenídico de que el ser es inteligible, de que el ser es idéntico al pensar, de que entre el ser y el pensar no hay diferencia radical. Para Aristóteles también la naturaleza, el mundo, las cosas son inteligibles. Podemos comprenderlas, es decir, conocer sus esencias. Las concebimos metafísicamente como impregnadas de inteligibilidad; y esa impregnación se debe a su origen inteligente; son la obra de un Dios inteligente. Por eso Aristóteles necesitaba que su metafísica culminase en teología. La teología de Aristóteles es la garantía de la inteligibilidad de lo real. Sin Dios no comprenderíamos por qué azar las cosas son inteligibles. Las cosas son inteligibles, nosotros las entendemos, las comprendemos, tenemos de ellas una noción satisfactoria; y ello demuestra la existencia de Dios; porque si no, si nosotros tuviésemos de las cosas la inteligencia y la comprensión y Dios no existiera, no se comprendería cómo las cosas son en sí mismas inteligibles. Lo son porque Dios ha puesto en ellas su inteligencia. Por eso Dios, por su parte, es pura inteligencia, puro pensamiento de sí mismo, que, al pensar sus propios pensamientos, pone en las cosas la inteligibilidad.

Teoría del conocimiento: concepto, juicio, raciocinio. Dios

De esta manera se nos aparece el mundo de Aristóteles como un inmenso, magnífico conjunto sistemático. El mundo está per-

fectamente sistematizado; el mundo no deja resquicio a nada irracional, a nada incomprensible. Todo en él es explicable por esencia y por pensamiento; todo él está chorreando razón. Es un magnífico conjunto sistemático de substancias, cada una de las cuales tiene su esencia y nosotros podemos conocer esas substancias y esas esencias. Podemos «conocer»; es decir, que Aristóteles tiene inmediatamente detrás de la metafísica una teoría del conocimiento que se pliega perfectamente a esta metafísica teológica, finalista.

La teoría del conocimiento es de una sencillez extraordinaria. Refleja esa misma estructura de la substancia. Para Aristóteles conocer significa dos cosas. Conocer significa primero formar conceptos, es decir, llegar a constituir en nuestra mente un conjunto de notas características para cada una de las esencias que se realizan en la substancia individual. Los procesos de abstracción y de generalización que sobre el material de la percepción sensible ejercitamos, nos conducen a la formación de un arsenal de conceptos. Saber es tener muchos conceptos. El que más sabe es el que más *logoi* tiene en la inteligencia, en la mente. Cuantos más tenga, más sabe. Pero conocer significa en segundo lugar esto otro: aplicar esos conceptos, que hemos formado, a cada cosa individual; subsumir cada cosa individual en el concepto. Llegar a la naturaleza, contemplar la substancia, mirarla y volver luego dentro de nosotros mismos para buscar en el arsenal de conceptos aquel concepto que le viene bien a esa singularísima substancia y formular el juicio: éste es caballo. Y ya se ha terminado el saber, porque el saber no consiste, como para nosotros hoy, en descubrir la ley de sucesión de los fenómenos en el tiempo. No consiste en explicar por causas antecedentes en el tiempo; no, sino que consiste en subsumir cada substancia en su concepto correspondiente; primero, habiendo formado el concepto y, luego, aplicándolo.

En tercer lugar, conocer significa barajar entre sí estos diversos juicios en forma de razonamientos, que nos permitan concluir, llegar a conclusiones acerca de substancias que no tenemos delante. De esta manera, formación de conceptos, subsunción de los individuos en los conceptos y razonamientos que nos permitan ver, determinar las substancias que no tenemos en nuestra experiencia inmediata, tal es el conocimiento en general para Aristóteles. Como ustedes ven, se pliega perfecta-

mente esta teoría del conocimiento a esta metafísica clasificativa. El universo, para Aristóteles, es una magnífica colección sistemática de substancias, ordenadamente clasificadas, como en historia natural. Por eso, cuando se expone la lógica de Aristóteles, inevitablemente hay que buscar los ejemplos en la historia natural; es una magna historia natural. Y todas estas substancias magníficamente clasificadas, están además jerarquizadas: unas son más amplias que otras; unos conceptos, unas esencias son superiores a otras; y todo este conjunto magnífico culmina en la idea suprema de Dios, que es a la vez causa primera y fin último de toda la realidad del mundo y del universo. Porque Dios es causa primera, puesto que Él es el ser necesario, fundamento de cualquier otro ser contingente, y porque Él, pensando pensamientos, es el que da a cada ser contingente su esencia, su forma. Y entonces cada ser es como una realización de Dios y van todos los seres a culminar en ese pensamiento puro, en ese pensamiento que es Dios.

El hombre es un ser entre otros muchos de los que constituyen el universo. Pero este ser humano tiene el privilegio sobre los demás seres de tener una chispa de pensamiento, de participar en la inteligencia divina. Por tanto, la finalidad del hombre en el mundo es clara: es realizar su naturaleza, y lo que constituye su naturaleza, lo que distingue al hombre de cualquier otro ser, es el pensamiento. Por consiguiente, el hombre debe pensar. La actividad propia del hombre es pensar; el acto del hombre, el acto humano por excelencia es pensar. No pensará el hombre con la plenitud y la pureza, la grandeza y la totalidad con que Dios piensa; pero el hombre no es Dios, y por consiguiente su pensamiento es imperfecto, comparado con el de Dios.

Imaginen ustedes a santo Tomás, ahora, esforzándose con un afán al mismo tiempo místico y filosófico por intentar tener una concepción, una idea de en qué pueda consistir la bienaventuranza de los bienaventurados. Pues no hará otra cosa sino recoger del último capítulo de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles la descripción de la teoría, la descripción de la contemplación. La teoría, la contemplación de las esencias, el pensamiento, el conocimiento de las esencias y de Dios, es la ocupación más propia del hombre. Está en esta tierra limitado, constreñido por las necesidades naturales, por lo que el hombre tiene de

no hombre, de animal, de piedra, de materia. Pero santo Tomás, en cuanto que intenta imaginar o ver o intuir en qué haya de consistir la bienaventuranza de los santos, no encuentra otra actividad que la misma de Aristóteles: los santos son bienaventurados porque contemplan la verdad, porque contemplan a Dios. Como Dios es pensamiento puro, contemplan el pensamiento puro y viven eternamente en la zona del puro pensar.

Influencia de Aristóteles

La influencia que la filosofía de Aristóteles ha tenido en el mundo es algo extraordinario, algo formidable. Toda la Antigüedad después de él se apodera de la magnífica enciclopedia científica que constituyen sus obras. Su *Metafísica,* su filosofía primera, constituye también la base del pensamiento filosófico desde entonces para todo el mundo, ya sea para aceptarlo y desarrollarlo, ya a veces para oponerse a él; pero siempre la oposición supone una aceptación, aunque sea para combatir.

Los árabes redescubrieron a Aristóteles y lo transmitieron a la filosofía escolástica. Santo Tomás desenvuelve la filosofía de Aristóteles en la forma más monumental y perfecta que se ha conocido en Occidente. A partir de entonces no cesa de imperar en las escuelas la filosofía de Aristóteles.

En el Renacimiento sufre un eclipse la influencia de la filosofía aristotélica. Nuevos conceptos, nuevas intuiciones, nuevas aspiraciones del saber humano se hacen valer en esta época. Pero a pesar de todo, la influencia de Aristóteles, aunque disminuida, no cesa por completo. La encontramos muy viva, muy profunda, en Leibniz; la encontramos profundísima, vivísima, en Hegel, que a veces llega a usar la misma terminología que Aristóteles; la encontramos, por último, a veces declarada en nuestros días, a veces también existente aunque no declarada. Así, por ejemplo, para no citar más que dos elementos actuales de la filosofía contemporánea, diré a ustedes que la técnica filosófica de los que tienen técnica filosófica (esa maestría para analizar conceptos finamente, para establecer distinciones, para conducir las distinciones certeramente a la finalidad que se persigue), esa técnica de la labor filosófica personal no

se adquiere sino en contacto profundo con la filosofía de Aristóteles. No hay nada más educativo que romperse la cabeza contra los textos de Aristóteles, que son de una dificultad extraordinaria, no porque Aristóteles sea obscuro, sino —dicho entre paréntesis— porque los textos están mutilados, son notas de los alumnos, apuntes muy mal tomados y han sido mal transmitidos por la tradición editorial. Pues no hay nada más educativo para la técnica filosófica que la lectura de Aristóteles.

Pero además de la técnica filosófica, han visto ustedes ya, en las lecciones dedicadas al método de la filosofía, la distinción que se va abriendo paso cada vez más en el pensamiento actual entre explicar por causa físico-mecánica y comprender la finalidad esencial. Pues esa distinción (declárese o no) es aristotélica; o mejor dicho, no la distinción es aristotélica, sino que ahora siente de nuevo la filosofía la necesidad de restaurar el tipo de la inteligibilidad aristotélica, el tipo de la inteligibilidad que consiste en que el todo antecede a las partes, en que se consideran las cosas y las esencias como los fines, como los sellos que dan carácter comprensible a una cosa. Y fenómenos como la aparición en psicología de la teoría de la figura, o la aparición en biología de la teoría del neovitalismo, son fenómenos que en el fondo, aunque no se declare, aunque quizá los mismos que propagan estas tesis no lo sepan, delatan la influencia de Aristóteles.

No quisiera terminar esta conferencia sobre Aristóteles sin sacar, por decirlo así, en proposiciones escuetas, que voy simplemente a leer, el balance de la metafísica realista. Les decía a ustedes que la filosofía de Aristóteles representa el esfuerzo máximo y mejor logrado para estructurar en general una concepción del universo de tipo realista. Pues bien, vamos a extraer de esta metafísica realista, cuyas etapas a través del pensamiento griego hemos seguido desde Parménides hasta Aristóteles, las tesis fundamentales de todo realismo, diferentes respuestas dadas a la pregunta: ¿qué existe? Primera tesis: Existen las cosas. Segunda tesis: Existen las cosas como inteligibles; es decir, que además de ser, consisten; además de ser, son esto o aquello; tienen una esencia y son inteligibles. Tercero: Existe inteligencia, pensamiento, Dios, como quieran llamarlo. Cuarto: El hombre es una de las cosas que existen. Quinto: El hombre es inteligente relativamente, es decir, participa de la inteligencia que existe. Sexto:

El hombre conoce que las cosas son y lo que las cosas son. Séptimo: La actividad suprema del hombre consiste en el conocimiento.

En una u otra forma, ocultas o manifiestas, implícitas o explícitas, estas tesis están en la raíz, en la estructura de toda filosofía realista. Estas tesis constituyen el realismo. Veremos en la próxima lección cómo llega la humanidad a adoptar un principio radicalmente opuesto a éste y cómo el nuevo punto de vista da de sí una serie de esfuerzos para estructurarse y adoptar forma sistemática; y todos esos esfuerzos constituyen la serie de la filosofía moderna. El Parménides de la filosofía moderna será Descartes.

Lección IX

ORIGEN DEL IDEALISMO

El conocimiento y la verdad en el realismo

Una de las etapas de nuestra excursión por el campo de la filosofía ha dado fin en la lección anterior.

Habíamos entrado en el campo de la filosofía por la senda de la metafísica. Nos habíamos hecho la pregunta fundamental de la metafísica, que es la pregunta: ¿qué existe?, ¿quién existe?; y habíamos tropezado inmediatamente con la respuesta que el espíritu humano da espontánea, naturalmente, a esa pregunta. Esa respuesta está contenida en la metafísica realista, en el realismo. ¿Que quién existe? Pues existen las cosas, el mundo de las cosas y yo en ellas. Habíamos visto que esa contestación dada por el realismo implica que el mundo es lo que existe: el conjunto de todos los seres, de todas las substancias; que esas substancias, esos seres que existen están ellos también impregnados de inteligibilidad: son, y además de ser, tienen esencia; «son», y son inteligibles.

La relación en que nosotros nos hallamos con ese mundo de cosas impregnadas de inteligibilidad, es una relación de conocimiento. Nosotros conocemos esas cosas. Para conocerlas, empezamos por formar conceptos de ellas; nociones, que reproducen las esencias de las cosas. Cuando tenemos formado un concepto de una cosa, entonces ya estamos armados para ir por el mundo, y cada vez que encontremos esa cosa, tener listo en nuestra mente el concepto que le corresponde; y entonces formular juicios de conocimiento, en donde se diga: esto es eso.

Nada, pues, le sorprende al sabio cuya mente está llena de conceptos. Saber, para el realista, consiste en tener en la mente una colección, lo más variada, amplia y rica posible, de conceptos, que le permiten deambular por el mundo entre las realidades, sin sentirse nunca sorprendido; porque cada vez que encuentre algo, si es verdaderamente sabio tendrá en su mente el concepto correspondiente. Si encuentra algo que no conoce, se acercará más, mirará en ello; y, o bien a una mayor proximidad logrará encontrar al fin el concepto que le corresponde, o formará de esa cosa nueva, de esa susbstancia nueva que tiene delante, un concepto nuevo, y aumentará con ello el caudal de su saber.

El conocimiento, pues, refleja en la mente la mismísima realidad. El conocimiento, para el realista, es eso: reflejo; y de esta manera entre el pensamiento del que conoce y la realidad no existe discrepancia alguna. El pensamiento es verdadero; y esto quiere decir que entre él y la cosa —objeto del pensamiento— existe una perfecta adecuación. La verdad se define, en el realismo, por la adecuación entre el pensamiento y la cosa. Esa adecuación, ¿cómo se ha conseguido? Se ha conseguido mediante la recta formación de los conceptos. El trato continuo en nuestra vida con las cosas hace que la mente forme los conceptos. Si esos conceptos están bien formados, si han sido formados como es debido, entonces reflejan exactamente la realidad; son perfectamente adecuados a la realidad. Si no están bien formados esos conceptos, hay que corregirlos.

La evolución, el proceso mismo del pensamiento realista, es una corrección continua de los conceptos que formó la metafísica de Parménides. Parménides lanza una primera tentativa de formación de conceptos capaces de reflejar la realidad. Esta primera tentativa es luego perfeccionada, superada en perfección por Platón. Pero a su vez el sistema de conceptos platónicos es en tercer lugar perfeccionado por Aristóteles; el cual llega ya a una ramificación, individualización de los conceptos, capaces por su flexibilidad de reproducir de la manera más exacta los entresijos de la realidad misma. Así, la dialéctica, la discusión entre conceptos mal formados y conceptos mejor formados, es el método de la metafísica realista. Y en la sucesión histórica que de Parménides parte y a Aristóteles llega, encontramos un magnífico ejemplo de esa dialéctica de los concep-

tos, en la cual se intenta reproducir fielmente la articulación misma de la realidad.

En el fondo de todo este procedimiento encontramos siempre la misma hipótesis, o mejor dicho, el mismo postulado fundamental, a saber: que las cosas son inteligibles; que las cosas son las que tienen en su propio ser la esencia, la cual es accesible al pensamiento porque el pensamiento se pliega, coincide perfectamente con ella. La inteligibilidad de las cosas mismas es, pues, uno de los postulados esenciales del realismo. Y habiendo llegado ya en Aristóteles el realismo a esa forma flexible, ramificada, llena de individualización concreta, es este momento en el cual el realismo despliega el máximum de sus posibilidades y adopta la forma más perfecta que se le ha conocido en la historia. A partir de este momento el realismo se adueña completamente de los espíritus, de modo tanto más fácil cuanto que la propensión natural del hombre coincide con la hipótesis fundamental del realismo. La propensión natural del hombre es la de contestar a la pregunta metafísica señalando hacia las substancias individuales, cuyo concepto constituye el universo; y señalando hacia ellas no sólo en el sentido de decir que existen, sino además en el sentido de apresar qué son, lo que son, su esencia, además de su existencia. Así, pues, el hombre espontáneo y natural es aristotélico; y si el hombre es aristotélico espontánea y naturalmente, no tiene nada de extraño el espectáculo que la historia nos da y que consiste en que, a partir de Aristóteles, poco a poco, la concepción metafísica aristotélica del mundo y de la vida va arraigando cada vez más en los espíritus y en las almas, hasta convertirse en una creencia; en una creencia que llega al fondo mismo del intelecto, al fondo mismo del alma individual. Y así, durante siglos y siglos, la filosofía se ha sustentado en esa creencia en el realismo.

Crisis histórica al principio de la Edad Moderna

Pero llega un momento en la historia del pensamiento humano en que la creencia en el realismo aristotélico empieza a sufrir menoscabo. Para comprender la nueva concepción filosófica que va a substituir al realismo aristotélico, no tenemos más remedio que recordar la historia.

La creencia aristotélica sufre menoscabo a partir del siglo XV, y ese menoscabo va siendo cada vez mayor. Los cimientos del aristotelismo van siendo cada vez más zapados por las minas que los hechos históricos y los descubrimientos particulares le imprimen al movimiento del pensamiento humano. Esos hechos históricos son principalmente tres.

En primer lugar, la destrucción de la unidad religiosa, las guerras de religión, el advenimiento al mundo del protestantismo. Las luchas entre los hombres por distintos credos religiosos, hacen tambalear la fe en una verdad única que uniese a todos los participantes en la cristiandad. El hecho histórico de las guerras de religión es al mismo tiempo, como todo hecho histórico, síntoma de un cambio de actitud en los espíritus y causa de que ese cambio de actitud se haga cada vez más consciente y claro, más profundamente visible a los ojos del hombre de aquellos tiempos.

Pero además de las guerras de religión, que destruyen la creencia en la unidad o en la unicidad de la verdad, otros hechos históricos contribuyen notablemente a menoscabar la creencia en la metafísica aristotélica. Estos hechos son: en primer término el descubrimiento de la tierra, y en segundo término el descubrimiento del cielo. Los hombres descubren la tierra. Por primera vez se dan cuenta de lo que es la tierra; por primera vez un hombre da la vuelta al mundo y demuestra por el hecho la rotundidad del planeta. Cambia esto por completo la imagen que se tenía de la realidad terrestre. Este cambio radical en la imagen que se tenía de la realidad terrestre conmueve toda la física de Aristóteles. Esta conmoción es gravísima, porque la conmoción en una parte del edificio arrastra fácilmente el resto.

Pero además de haber descubierto la tierra, el hombre del siglo XVI descubre el cielo. El nuevo sistema planetario, que Kepler y Copérnico desenvuelven, cambia por completo también la idea que los hombres tenían de los astros y de su relación con la tierra. La tierra cesa ya de ser el centro del universo; cesa de contener en sí el máximum de preeminencia antropomórfica; la tierra ahora es un planeta, y no de los más grandes, con una trayectoria; es un grano de arena perdido en la inmensidad de los espacios infinitos. El sistema solar es uno de tantos sistemas de que se compone la inmensidad del cielo; y la tierra en ese sistema solar ocupa un lugar secundario, periférico, que no es, ni

mucho menos, la posición central única y privilegiada que los antiguos y Aristóteles le concedían. He aquí también, con esto, otro caso que profundamente conmueve los cimientos de la ciencia aristotélica.

Estos hechos históricos —las guerras de religión, el descubrimiento de la rotundidad del planeta, el descubrimiento de la posición de la tierra en el universo astronómico— son otros tantos golpes terribles a la ciencia de Aristóteles. Ese sistema de conceptos que se pliegan perfectamente a la realidad; ese sistema clasificativo de conceptos que responden a las jerarquías de las esencias, empieza a resquebrajarse. Por todos lados cunde la duda; discútese; no se cree ya en él; se ha perdido la creencia en él. En este momento puede decirse que el saber humano entra en la crisis más profunda que ha conocido. De esa crisis nace una posición completamente nueva de la filosofía. Es éste uno de los casos más ejemplares en que se puede comprender de la manera más patente la historicidad del pensamiento humano. El pensamiento humano, lejos de ser algo que en eternidad y fuera del tiempo subsiste siempre igual a sí mismo, funcionando en las mismas condiciones y capaz de las mismas performancias, está radical y esencialmente condicionado por el tiempo y por la historia. El pensamiento humano no da de sí en cualquier momento y en cualquier lugar cualquier cosa; sino nace, surge en una mente concreta, en un hombre de carne y hueso, en un individuo, el cual vive en una época determinada y piensa en un lugar determinado; y ese pensamiento viene condicionado esencialmente por todo el pasado, que presiona sobre la mente en la cual se está destilando.

Necesidad de plantear de nuevo los problemas

Cuando en el siglo XVI, a principios del siglo XVII, el desconcierto científico y filosófico llega a términos tales que hace absolutamente preciso replantear de nuevo los principales problemas de la filosofía, el pensamiento que los replantea no está ya en las mismas condiciones en que estaba Parménides. Han transcurrido veinte siglos desde entonces, y esos siglos que han transcurrido no han transcurrido en vano; sino que acumulándose el tesoro de las experiencias y de las teorías filosóficas

del pasado, ese tesoro presiona sobre el presente, para que el pensamiento que quiere despertarse en ese presente no pueda estar, no esté de hecho en las mismas condiciones en que estaba en tiempos de Parménides. En tiempos de Parménides la filosofía nace; la filosofía piensa por vez primera; la filosofía no tiene un pasado en el cual apoyarse y del cual depender, sino que es libre de los vehículos de la historia. Hace lo que puede, lo que de sí mismo da el pensamiento humano. Parménides se encuentra virgen; encuentra problemas vírgenes, problemas que no han sido antes de él atacados por nadie y, por lo tanto, cuyas soluciones inexistentes no pueden en modo alguno presionar ni condicionar la dirección de su propio pensamiento. Parménides se encuentra con el descubrimiento (hecho por los pitagóricos y los geómetras) de la razón, del pensamiento humano; y entusiasmado con ese descubrimiento de la razón, le confiere íntegramente la misión de descubrir el ser. Porque inevitablemente piensa también que el ser se deja descubrir por la razón; que el ser es inteligible; que las cosas, en su esencia, son inteligibles.

Este pensamiento filosófico de Parménides es, pues, un pensamiento espontáneo, autóctono, libre. Pero el pensamiento de Descartes, el pensamiento de los hombres del siglo XVI, ya no es autóctono, ni espontáneo, ni libre. Viene después de veinte siglos de filosofar. Tiene detrás de sí la filosofía de Aristóteles, que ha sido creencia y que es al mismo tiempo ahora fracaso. Por lo tanto, la posición del problema es completamente diferente. El hombre se encuentra con una realidad histórica conceptual, mental, que es el sistema de Aristóteles, el realismo aristotélico, que está ahí, y que el hombre no puede borrar de la realidad, porque ella existe históricamente ahí y presiona en una determinada dirección al pensamiento nuevo.

Comienza en este momento la segunda navegación de la filosofía. La primera la inicia Parménides; esta segunda la inicia Descartes. Pero aquellos navegantes —Parménides, Platón, Aristóteles— eran navegantes inocentes. No había sufrido la filosofía desengaño ninguno todavía. En cambio el navegante nuevo, el navegante Descartes, ha perdido la virginidad, ha perdido la inocencia. Ya no está en las mismas condiciones. Tiene detrás de sí un pasado filosófico aleccionador, una experiencia previa, que ha fracasado. Y entonces él tiene que comenzar a filosofar, no con la alegría virginal de los inocentes griegos, sino con la cau-

tela y la prudencia del que ha presenciado un gran fracaso de siglos. ¡Cuidado!, piensa Descartes. ¡No vayáis a equivocaros! ¡Mucho cuidado! Esta actitud de prudencia y de cautela que el lugar y el momento histórico imponen inevitablemente a Descartes, es lo que imprime un sello indeleble en el pensamiento moderno. El pensamiento moderno es todo lo que se quiera menos inocente; es todo lo que se quiera menos espontáneo. Empieza a surgir ya con la idea de precaución y de cautela; y esa misma idea de precaución, de no reincidir en los errores del pasado, de evitar esos errores, es lo que imprime una dirección al curso de su desenvolvimiento.

¿En qué consiste esa cautela? Pues consiste en que el espectáculo histórico del derrumbamiento del aristotelismo pone en el primer plano del pensamiento moderno una cuestión previa, antes de toda otra. La cuestión que nos interesa a nosotros y que interesa al hombre, es la cuestión metafísica que hemos formulado en la pregunta: ¿quién existe? Pero cuando Descartes, y el pensamiento moderno simbolizado por Descartes, acometen esa pregunta: ¿quién existe?, ya no son vírgenes, ya no son inocentes, dicen: ¡Cuidado! Y antes de acometer la pregunta de quién existe quieren asegurarse de que no se van a equivocar. Resuelven, pues, primero buscar la manera de no equivocarse; resuelven hacer una investigación previa, preliminar, de propedéutica, que va a consistir en pensar minuciosamente un método que permita evitar el error.

El problema del conocimiento se antepone al metafísico

De manera que la característica del pensamiento moderno es que antes de plantearse el problema metafísico se plantea otro problema previo: el problema de cómo evitar el error; el problema del método que hay que descubrir para aplicarlo de suerte que no se cometan errores; el problema de la capacidad que tenga el pensamiento humano para descubrir la verdad; el problema de si el pensamiento humano puede o no puede descubrir la verdad; el problema de los caracteres que haya de tener un pensamiento para ser verdadero. En suma, toda una serie de problemas que los filósofos hoy comprendemos bajo la denominación de «teoría del conocimiento».

La característica del pensamiento moderno es que, en vez de debutar por la propia ontología, debuta por una epistemología, por una teoría del conocimiento. Y ¿por qué el pensamiento moderno debuta por ahí, cuando el pensamiento antiguo había debutado por lo contrario por la metafísica, por la ontología? Pues, porque el pensamiento moderno germina después de un largo pasado filosófico. Ésa es su realidad histórica. Viene y se desarrolla en el siglo XVI. Nuestro pensamiento humano no es jamás, en ningún instante, ahistórico, fuera del tiempo y del espacio; no es pensamiento que esté lanzado hacia eternidades, sin relación con el momento histórico; sino que el pensamiento es una realidad histórica, tiene una realidad histórica. El momento en que un pensamiento nace se comprende por lo que lo antecedió. Todo el pasado está volcado en él. A la manera como el pasado actúa sobre nosotros, o sea, negativamente, diciéndonos lo que hay que no hacer, lo que hay que evitar, de esa manera el pensamiento moderno tiene que debutar por una teoría del método, por una teoría del conocimiento. Y los primeros albores del pensamiento moderno son escritos sobre el método. Ya antes de Descartes hay un cierto número de escritos sobre el método. Existen ensayos de filósofos anteriores a Descartes que toman como principal objeto de meditación el excogitar y buscar un método apropiado. No voy a citar más que uno, el inglés Bacon de Verulam, que escribió el *Novum Organum,* todo un nuevo método más o menos complicado de evitar los yerros y de descubrir la verdad.

Así, pues, esta característica histórica del pensamiento moderno altera por completo la posición del problema. Entonces el problema se plantea para Descartes, no como nosotros lo hemos planteado, no como lo ha planteado Parménides, sino en esta otra forma: ¿cómo descubrir la verdad? Y ¿por qué pregunta Descartes cómo descubrir la verdad? Pues lo pregunta porque las verdades que hasta ahora venían valiendo ya no valen; se han revelado falsas; ha habido, para dudar de ellas, motivos poderosos. Por consiguiente, lo que va a interesar ahora al pensamiento no es tanto descubrir muchas proposiciones verdaderas cuanto una sola acaso, pero que sea absolutamente cierta, de la cual no se pueda dudar. Lo que le interesa al pensamiento moderno ahora es la indubitabilidad; es que aquello que se afirma tenga una solidez tan grande, que no pueda ser puesto en duda, como ha sucedido con el sistema de Aristóteles. No caigamos en las mismas.

La duda como método

Así Descartes busca una verdad primera, que no pueda ser puesta en duda; que resista a toda la duda. Es decir, que, por un movimiento sutil de su espíritu, Descartes convierte la duda en método. ¿Cómo? Negativamente, aplicando la duda como un cernidor, como una criba que coloca frente a toda proposición que se presenta con la pretensión de ser verdadera; y entonces exige de las verdades no sólo que sean verdaderas, sino también que sean ciertas. Todo lo que le preocupa es buscar la certidumbre, y el criterio de que se vale es la duda. La misma duda que ha derribado el pensamiento aristotélico, eso mismo le sirve a él para encontrar el suyo; porque si la duda ha mordido en el sistema aristotélico y lo ha hecho inservible, intentemos ahora aplicar la duda, para que todo aquello en que la duda (llevada a términos de exageración rigurosa) haga mella, todo ello quede eliminado de las bases de la filosofía. La duda se convierte, pues, en método; y lo que se intenta aquí descubrir es una proposición que no sea dudosa, que no sea dudable.

Pero colocados ya en este plan, en el plan de no interesarse por la cantidad de conocimiento, sino por obtener aunque sea uno solo, pero indudable; colocados ya en ese plan, la marcha del pensamiento cartesiano no puede tener más que uno de estos dos resultados: o bien encallaba en la infructuosidad completa, naufragando en el escepticismo completo, y entonces terminaba la navegación filosófica en el piélago del escepticismo; o bien forzosamente tenía que llegar a descubrir por primera vez en la historia del pensamiento humano algo completamente nuevo: lo inmediato. Tenía que descubrir Descartes lo inmediato, o fracasar en su intento. Descubrió, en efecto, lo inmediato. Voy a explicar lo que esto quiere decir.

Nuestro conocimiento de las cosas, en la filosofía de Aristóteles, consiste en poseer conceptos, en llenar nuestra mente de conceptos, los cuales se ajustan a las cosas. Un concepto es verdadero cuando lo que el concepto dice y lo que la cosa es, coinciden. Así, en el sistema aristotélico, nuestra relación con las cosas es una relación mediata. ¿Por qué? Porque está fundada en un intermediario. Ese intermediario es el concepto. El concepto nos sirve de intermediario entre nuestra mente y las cosas. «Mediante» el concepto conocemos las cosas. Nuestro conoci-

miento es mediato. Por eso el conocimiento aristótelico era siempre discutible; porque siempre cabía discutir si el concepto se ajustaba o no se ajustaba a la cosa. Puesto que la verdad del concepto consistía en ajustarse a la cosa, siendo el concepto la mediación o intermediario entre nosotros y la cosa, siempre cabía discutir la verdad del concepto. Es decir, que en este sistema aristotélico el conocimiento ofrece sin remedio el flanco a la duda.

Existencia indudable del pensamiento

Pero Descartes lo que busca es un conocimiento que no ofrezca el flanco a la duda. No tendrá pues otro recurso que: o fracasar y caer en el escepticismo absoluto, o llegar a un conocimiento que no sea mediato, que no se haga «por medio» del concepto, sino que consista en una posición tal, que entre el sujeto que conoce y lo conocido no se interponga nada. Ahora bien: ¿qué hay, qué cosa hay tal que no necesite yo un concepto entre mí y la cosa? ¿Qué cosa hay capaz de ser conocida por mí con un conocimiento inmediato, con un conocimiento que no consista en interponer un concepto entre mí y la cosa? Pues bien: lo único capaz de llenar estas condiciones de inmediatez es el pensamiento mismo. No hay más que el pensamiento mismo. Si yo considero que todo pensamiento es pensamiento de una cosa, yo puedo siempre dudar de que la cosa sea como el pensamiento la piensa. Pero si yo retraigo mi interés y mi mirada no a la relación entre el pensamiento y la cosa, sino a la relación entre el pensamiento y yo; si tomo el pensamiento mismo como objeto, entonces aquí ya no puede morder la duda. La duda puede instalarse en el problema de si mi pensamiento coincide con la cosa; pero la duda no puede, no tiene habitáculo posible en el pensamiento mismo. Dicho de otro modo, si yo sueño que estoy metido en una barca y remando en un río, mi sueño podrá ser falso y yo no estar realmente en ninguna barca ni en ningún río, sino metido en mi cama; pero lo que no es falso es que estoy soñando eso. Si yo entonces digo: estoy soñando esto, no me he equivocado. Si yo pienso un error, una falsedad, y digo: pienso esto, sin intentar averiguar si esto es verdad, sino que lo pienso, no puedo dudar de que lo estoy pensando. En suma, el fenómeno de conciencia, el pensamiento mismo, es indubita-

ble. Lo dubitable es que el pensamiento coincida con la cosa detrás de él. Pero en el pensamiento mismo la duda no tiene sentido.

Por eso Descartes, echándose a buscar qué es lo que sea indubitable, no tiene más remedio que hacer un cuarto de conversión hacia dentro de sí mismo y situar el centro de gravedad de la filosofía, no en las cosas, sino en los pensamientos. Entonces Descartes a la pregunta de la metafísica: ¿qué es lo que existe?, ¿quién existe?, no contesta ya: existen las cosas, sino que contesta: existe el pensamiento; existo yo pensando; yo y mis pensamientos. ¿Por qué? Porque lo único que hay para mí inmediato es el pensamiento; por eso no lo puedo poner en duda. Lo que puedo poner en duda es lo que está más allá del pensamiento; lo que no alcanzo más que «mediante» el pensamiento. Pero aquello que sin mediación ninguna puedo tener en la más íntima posesión, es algo de lo cual no puedo dudar; no puedo dudar de que tengo pensamientos. Si hacemos la hipótesis extravagante, que hace Descartes, del genio maligno dedicado a engañarme, si me engaña es que pienso. Si los pensamientos que tengo son todos ellos falsos, es cierto que tengo pensamientos. Por consiguiente, he aquí que la necesidad histórica del planteamiento del problema, el hecho de que el problema se plantee por un pensamiento no inocente, sino prudente y cauteloso, aleccionado por veinte siglos de tradición filosófica, ese hecho histórico empuja al pensamiento moderno a ponerse ante todo el problema de una verdad indubitable, el problema de la indubitabilidad, o sea, el problema de la teoría del conocimiento; y luego la búsqueda trae la verdad indubitable y lo obliga a dar ese cuarto de conversión para encontrar lo único que hay indubitable, lo único con todo rigor indubitable, que es el pensamiento mismo. Yo puedo pensar que estoy soñando, que nada de lo que pienso es verdad, pero es verdad que lo pienso. Yo puedo estar engañado por un genio maligno, pero si estoy engañado, los pensamientos falsos que ese genio ha metido en mí, son pensamientos, los tengo.

Y así, la filosofía moderna cambia por completo su centro de gravedad y da al problema de la metafísica una respuesta inesperada. ¿Quién existe? Yo y mis pensamientos. Entonces ¿es que el mundo no existe? Es dudoso. Como ustedes ven, la cosa es grave, muy grave, porque ahora resulta que se nos exige una actitud mental completamente distinta de la natural y espontánea.

Espontánea y naturalmente ustedes creen, como yo, que las cosas existen. Ustedes y yo y todos los hombres somos espontánea y naturalmente aristotélicos: creemos que esta lámpara existe y que es lámpara, porque yo tengo el concepto de lámpara en general y encuentro a esta cosa el concepto de lámpara. Creemos todos que el mundo existe, aunque yo no exista. Pero ahora se nos propone una actitud vertiginosa; se nos propone algo desusado y extraordinario, como una especie de ejercicio de circo. Se nos propone nada menos que esto: que lo único de que estamos seguros que existe soy yo y mis pensamientos; y que es dudoso que más allá de mis pensamientos existan las cosas. De manera que el problema, para la filosofía moderna, es tremebundo, porque ahora la filosofía no tiene más remedio que sacar del «yo» las cosas.

Tránsito del yo a las cosas

Y vamos a suponer que consigue sacarlas, que consigue salir de la prisión del yo y llegar a la realidad de las cosas. Esta será siempre una realidad derivada; nunca será una realidad primaria. De modo que he aquí una serie de condiciones que el idealismo nos impone y que son extraordinariamente difíciles. La filosofía empieza a ser difícil. Ahora es cuando la filosofía empieza a ser difícil; porque ahora es cuando la filosofía, por necesidad histórica y no por capricho, se ha vuelto de espaldas al sentido común; se ha vuelto de espaldas a la propensión natural y nos invita a realizar un ejercicio acrobático de una extrema dificultad, que consiste en pensar las cosas como derivadas del yo. He aquí a lo que llegamos con la nueva tesis del idealismo; el problema más tremebundo y más difícil ¿cómo lo vamos a resolver? Por de pronto vamos a escuchar reverenciosamente las soluciones que se han dado.

A partir de Descartes, la filosofía moderna no ha hecho sino pensar sobre ese problema: ¿cómo sacaremos el mundo exterior del pensamiento y del yo?, ¿cómo extraeremos el mundo exterior del pensamiento? A ese problema fundamental del idealismo moderno, las soluciones que se han dado son muchas. Pueden agruparse en dos grandes grupos: primero, el grupo de las soluciones psicológicas, que consiste en investigar el alma humana,

sus leyes internas, por introspección, y ver cómo el alma humana agencia sus pensamientos para de ellos extraer la creencia en el mundo exterior. Principalmente han sido los ingleses los que han desarrollado esta solución psicologista. Frente a ella hay otro grupo de soluciones que llamaremos lógicas. Estas soluciones intentan fundar la objetividad de la realidad y de las cosas sobre leyes del pensar mismo, del pensar racional, lógico. Esta solución logicista o epistemologista —teoría del conocimiento— la encontraremos desarrollada especialmente en Alemania. Podemos simbolizar en dos nombres los dos puntos de vista contrarios: Hume, en Inglaterra, explicará el mundo de las cosas exteriores como producto de las leyes psicológicas de nuestra alma; Kant, en Alemania, explicará el mundo de la realidad sensible como resultado o producto de las leyes de síntesis lógica de nuestro pensamiento. Pero en uno y en otro advierten ustedes ya que las palabras «ser» y «pensamiento» tienen ahora una significación completamente distinta de la que tuvieron para Parménides, Platón y Aristóteles.

Lección X

EL SISTEMA DE DESCARTES

Dificultades del idealismo frente a la facilidad del realismo

Del mismo modo que cuando salimos de la luz brillante del día y penetramos en un lugar oscuro necesitamos algún tiempo para acomodar nuestra vista a las condiciones nuevas de esta oscuridad, del mismo modo el ingreso en el idealismo filosófico nos plantea una condición de medio, nos sumerge en una actitud tan poco habitual para el hombre, que es necesario lentamente acomodar la actitud anterior, el punto de vista, a esas nuevas condiciones planteadas por la filosofía idealista.

No es posible en este momento y por decirlo así, de golpe, penetrar en las intrincadas dificultades, adoptar las complicadas actitudes que el idealismo requiere de nosotros. Es posible, a la lectura de un buen libro o al escuchar la exposición del idealismo, comprender lo que se quiere decir. Pero una cosa es comprenderlo, entenderlo, y otra cosa es acomodar el órgano visual de nuestro entendimiento a ese panorama tan deshabitual, tan poco ordinario, que es el de la filosofía idealista.

El punto de vista del idealismo nos plantea unas exigencias que van en oposición con las actitudes normales, naturales, del hombre. Lo hemos dicho repetidas veces. Conviene insistir en ello, porque lentamente —repito— es como iremos haciendo nuestra acomodación al nuevo mundo idealista. Conviene que rememoremos una vez más las radicales contraposiciones u oposiciones que existen entre uno y otro punto de vista.

La actitud realista que hemos visto sucederse desde los albores del pensamiento filosófico hasta el siglo XVI, es una actitud natural; es la que naturalmente toma el hombre. Cuando el hombre empieza a darse cuenta de su existencia en el universo, naturalmente adopta la actitud de suponer que lo que existe son esas cosas que ve y toma, y que él está provisto de una facultad (la inteligencia, el pensamiento) capaz de recibir de esas cosas impresiones variadas, elaborar esas impresiones y obtener idea de lo que son las cosas que existen ahí. Ésa es la actitud natural. En cambio, el idealismo constituye una actitud artificial, una actitud adquirida, no tenida ya desde luego por nosotros al venir al mundo. Necesitamos tomar esa actitud. No la tenemos sino que la tomamos, y la tomamos por una necesidad histórica. El idealismo, lejos de ser natural, es una rectificación de la actitud natural; rectificación que se lleva a cabo a consecuencia de necesidades que de pronto se plantean. Estas necesidades son las de reconstruir de nuevo todo el edificio de la metafísica que, desde Aristóteles, venía rigiendo y que había quedado arruinado en sus cimientos por los hechos históricos que destruyeron su base.

Pero no sólo está la contraposición entre natural y artificial, sino que hay más. La actitud del realista, además de natural, es espontánea. No necesita esforzarse; no necesita un acto deliberado para adoptar la que él tiene. La tiene sin querer. Todo el mundo es realista sin querer. En cambio la actitud idealista es voluntaria: hay que querer tomarla. Si no se quiere tomarla, si no se hace esfuerzos para adoptarla, no se adopta. Es, pues, una actitud que no sobreviene para nosotros, sino que nosotros tenemos que fabricar enteramente por un esfuerzo de nuestra voluntad. Para ser idealista hay que querer serlo y, naturalmente, para querer serlo ha habido previamente que sentir la necesidad de serlo, la necesidad de superar aquella actitud natural y espontánea que es el realismo.

Este carácter voluntario que tiene el pensamiento idealista se expresa muy bien en la teoría cartesiana del juicio. Para Descartes el juicio no es una operación exclusivamente intelectual que consista en afirmar o en negar un predicado de un sujeto; sino que es una operación oriunda de la voluntad, originada en la voluntad. La voluntad es la que afirma o niega; el entendimiento se limita a presentar ideas a nuestra mente. Afirmar las claras y distintas, negar las oscuras o confusas, tal es el juicio. Y esa función de afirmar o de negar compete a la voluntad. En esta teoría

queda simbolizada esa característica de todo el idealismo: de ser una actitud contraria de la actitud espontánea; de ser una actitud voluntaria.

En otro tercer punto opónense también las dos actitudes del realismo y del idealismo. El realismo es una actitud que pudiéramos llamar extravertida. Consiste en abrirse a las cosas; en ir hacia ellas; en verterse sobre ellas; en derramar sobre ellas la capacidad perceptiva del espíritu. En cambio, el idealismo es una actitud intravertida; una actitud que consiste en torcer la dirección de la atención y de la mirada y, en vez de posarla sobre las cosas del mundo que nos rodea, hacer un cuarto de conversión y recaer sobre el mismo yo. Esta nueva actitud exige esfuerzos. Deliberadamente es como puede llevarse a cabo. Si dejamos ir por sí sola nuestra propensión natural y espontánea, ella consistirá en abrirnos ante las cosas para que la realidad de ellas penetre en nosotros, en la forma de imágenes y de conceptos. Para el idealismo hay que hacer un esfuerzo contrario, y voluntariamente, artificialmente, dirigir la atención, no adonde la atención de por sí sola iría, sino al propio foco de donde la atención parte. Es una actitud reflexiva, que vuelve sobre sí misma; como dicen que ese aparato llamado «boomerang» que usan los salvajes de Australia vuelve al punto de partida, a la mano que lo lanza.

Por último, pueden en otro cuarto punto contraponerse la actitud realista y la actitud idealista; y es en el punto del conocimiento. En el realismo el conocimiento viene, por decirlo así, de las cosas a mí, hasta tal punto que hubo filósofos antiguos (los epicúreos) que consideraban que de las cosas salían pequeñas imágenes —ídolos, como ellos llamaban— que venían a herir al sujeto. En cambio el idealismo considerará más bien el conocimiento como una actividad que va del sujeto a las cosas; como una actividad elaborativa de conceptos, al cabo de cuya elaboración surge la realidad de la cosa. Para el realismo, la realidad de la cosa es lo primero, y el conocimiento viene después. Para el idealismo, por el contrario, la realidad de la cosa es el término, el último escalón de una actividad del sujeto pensante, que remata en la construcción de la realidad misma de las cosas.

Los dos puntos de vista (el realista y el idealista) son, pues, tan diametralmente opuestos que el tránsito del uno al otro es difícil y necesita, como decíamos, una acomodación. Por eso en estas lecciones debemos ir lentamente, acostumbrándonos a esta

nueva atmósfera; porque no se trata simplemente de un repertorio de doctrinas, sino principalmente se trata de que nosotros, todos juntos, unos y otros, vivamos durante unos instantes esas realidades históricas que son las grandes doctrinas metafísicas sobre el ser.

El pensamiento y el yo

Y bien: haciendo el esfuerzo necesario para adoptar esa actitud idealista, que es artificial, que es voluntaria, que es intravertida y que considera la realidad no como algo dado sino como algo que hay que conquistar a fuerza de pensamiento; adoptando esa actitud, nos encontramos con que aparece ante nuestra inspección intelectual, ante nuestra intuición intelectual, un nuevo tipo de ser. Es un nuevo ser el que el idealismo ha descubierto: el ser del pensamiento puro. Este ser del pensamiento puro, ¿en qué consiste? ¿Qué es él? Ya en la lección anterior insinuaba yo a ustedes una distinción esencial para darnos bien cuenta de la consistencia de este nuevo ser que aparece en el horizonte metafísico. Distinguíamos entre el pensamiento y su objeto. Todo pensamiento, a fuer de fenómeno psíquico, pero muy especialmente todo acto intelectual, consiste en la aprehensión de un objeto. Todo pensamiento es, pues, un enderezar la atención de la mente hacia algo. En todo pensamiento hay el pensamiento como acto y el objeto como contenido de ese acto; el pensamiento que piensa y lo pensado en el pensamiento.

Esta distinción, que hicimos ya en la lección anterior, nos conduce a la reflexión de que el objeto del pensamiento, lo pensado en el pensamiento, entra en contacto conmigo a través del pensamiento. Es, pues, con respecto a mí, mediato. Necesito el intermedio del acto de pensar para ponerme yo en contacto con él. En cambio el pensamiento de lo pensado me es inmediato; no necesita de intermedio alguno para estar en mí en la más inmediata presencia. Cuando yo pienso algo, el algo en que pienso está, por decirlo así, más lejos de mí. Mi pensamiento de ese algo, en cambio, es lo que está más cerca de mí; tan cerca de mí que soy yo mismo pensando. Por eso lo llamamos inmediato. La inmediatez hace que el pensamiento que yo pienso sea mi propio yo en el acto de pensar. Por eso la identidad entre el pensa-

miento y el yo es el primer resultado a que se llega cuando, en el afán de obtener algo indubitable, abandonamos los objetos que son dudosos, puesto que son mediatos, y entramos a fijar nuestra atención sobre los pensamientos que son indudables, precisamente porque son inmediatos, porque son mi propio yo pensado.

Esta identidad del pensamiento que es inmediato y el yo mismo, es lo que Descartes descubre y lo que constituye para él la base, el fundamento mismo de toda la filosofía. Aplicando la duda a todo cuanto se presenta, resume esta aplicación metódica de la duda en los términos de apartar de sí, como dudosos, todos los objetos, y en cambio de no considerar como indudables más que los pensamientos. ¿Y por qué considera indudables los pensamientos? Porque los pensamientos están tan inmediatamente próximos a mí, que se confunden con mi yo mismo. Esa inmediatez es la que los hace indudables y es al propio tiempo la que los hace fundirse todos ellos en la unidad del yo. Existen los pensamientos, contesta Descartes a la pregunta metafísica. Mas como los pensamientos no son otra cosa que yo pensando, como ser pensante, *je suis une chose qui pense,* yo soy una cosa que piensa.

El yo como «cosa en sí»

He aquí la nueva existencia sobre la cual hace presa la actitud idealista. Esa actitud insólita, artificial; esa actitud voluntaria, deliberada, de esfuerzo para revolverse hacia dentro de sí mismo, hace que el idealista descubra como primera realidad, como ente que existe primeramente, el yo pensando. Y aquí debemos hacer una observación, que ruego a ustedes tengan en cuenta, para que mucho más adelante, dentro de algunas lecciones, volvamos alguna vez sobre ella. Al decir Descartes que los pensamientos existen, que los pensamientos no son otra cosa que yo pensando y que yo existo como pensante —*«je suis une chose qui pense»*— lo que hace es introducir ingenuamente en la nueva realidad descubierta (en la realidad pensamiento) el viejo concepto de cosa. Considera Descartes que el pensamiento es una cosa; que yo soy una cosa que piensa. Y no siente el menor reparo en decir incluso la palabra «substancia»: yo soy una substancia pen-

sante. En esas palabras «cosa que piensa», «substancia pensante», olvida Descartes un residuo del viejo realismo, el cual considera todo ser bajo la especie de la cosa, bajo la especie de la substancia; como si no pudiera haber otro ser que el ser de la substancia; como si todo ser tuviera que ser substancia. Esto en este momento me conviene que ustedes lo subrayen y no lo olviden. No vamos ahora a hacer mayormente uso de esta advertencia, pero conste la advertencia, y es que en el *cogito* cartesiano ha quedado olvidada o como subrepticiamente, como ingenuamente introducida, una noción: la noción de cosa, que procede del viejo realismo y que queda incrustada en este nuevo objeto que es el pensamiento.

Pero aparte de esta noción de cosa «en sí», que queda olvidada en el seno mismo del yo pensante, es absolutamente indudable que las adquisiciones logradas por el idealismo representan una concepción del ser totalmente distinta de la concepción del ser en los realistas. Para los realistas el ser de las cosas «es» antes e independientemente de todo pensamiento, de cualquier pensamiento; pero es un ser inteligible. ¿Qué significa esto? Significa que está ahí; que existe en sí mismo, independientemente de mí; pero que en todo momento puede llegar a ser conocido por mí; puede ingresar en mi pensamiento; puede llegar a ser contenido de pensamiento, o dicho de otro modo, que la cosa, existente en sí y por sí, puede llegar a ser, es posiblemente, contenido de pensamiento; es un contenido posible de pensamiento.

La realidad como problema

Frente a esta concepción del ser, la del idealismo es radicalmente distinta; porque aun conservando la noción de cosa, cuando dice Descartes *«je suis une chose qui pense», «je suis une substance pensante»,* aun conservando la noción de cosa (veremos más adelante la importancia y trascendencia que esto tiene), si nos fijamos en qué es esta cosa pensante, el yo pensante, nos encontramos primero con que no puede decirse que sea inteligible, como decimos de las cosas en el realismo, sino que es inteligente. El yo pensante no es, pues, algo que entre a ser contenido de conciencia, sino que es conciencia continente. Si, pues, el ser de los realistas es un ser inteligible, el ser de los idealistas,

el pensamiento puro, el yo pensante, es un ser inteligente, es un ser pensante. Como que el acento, el subrayado, ha cambiado de sitio, y en vez de recaer sobre el objeto recae ahora sobre el acto del entendimiento o el acto pensante, por medio del cual captamos el objeto. Y si ahora el acento ha cambiado de sitio y si ahora se eleva a la categoría de ser primario, de existencia primaria ese ser inteligente, la inteligencia misma, el pensamiento mismo, entonces ¿qué va a resultar de aquí? Pues va a resultar sin duda alguna que lo que para el realismo no era problema, tiene que convertirse ahora en problema para el idealismo. Para el realismo no era problema la existencia y realidad de las cosas en el mundo, puesto que las consideraba como en sí mismas inteligibles, o sea, posibles objetos de conocimiento, posibles contenidos de conocimiento. Pero ahora que lo único que indubitablemente existe es el yo pensante, y el yo pensante no puede funcionar, no puede pensar si no piensa algo, ese algo pensado por el yo pensante se transforma en un problema. Porque ese algo pensado en el pensamiento y por el pensamiento, ¿existe o no existe? ¿Es meramente un término interno del pensamiento, o señala una existencia en sí misma exterior y más allá del pensamiento? He aquí interrogaciones que el realismo no podría plantearse. He aquí un problema que el realismo no puede en modo alguno proponerse. La realidad del mundo exterior, que no era problema para el realismo, se convierte en un problema, y de los más graves, para el idealismo. El idealismo ahora, como quiera que ha echado el ancla en el yo pensante, no puede salir del yo pensante, para llegar a la realidad de las cosas, sin hacerlo de un modo metódico, cauteloso y, en suma, sin un esfuerzo especial por construir esa misma realidad. Dicho de otra manera: la realidad de las cosas en el realismo es dada; en cambio en el idealismo necesitará ser demostrada, o deducida, o construida. El idealista no tendrá más remedio que deducir, demostrar o construir la realidad del mundo exterior.

El pensamiento claro y distinto

Nosotros tenemos, por ejemplo, la idea de la extensión. Pues bien: nuestra idea de la extensión es indubitable; es mi conciencia, es yo mismo pensando. Pero la extensión pensada en esa

idea, ¿existe o no existe? He aquí el problema fundamental que para el realismo no se plantea y que para el idealismo constituye el más grave y más difícil de todos los problemas. ¿Cómo resuelve Descartes este problema? ¿Cómo extrae Descartes del yo puro el mundo de las cosas reales, los objetos del pensamiento? El punto de partida es una existencia, el yo, mi yo. Yo existo; de eso estamos absolutamente seguros; pero es de lo único que estamos absolutamente seguros. ¿Cómo ahora yo con mis pensamientos puedo transitar de la existencia mía y de mis pensamientos a otras existencias que no sean la existencia mía?; ¿cómo puedo pasar a ellas? Lo primero que hace Descartes es distinguir entre los pensamientos. Los pensamientos son muchos, múltiples, variados. Yo pienso una porción de pensamientos; yo pienso el sol, la luna, esta habitación, el triángulo, el ángulo, el poliedro, la raíz cuadrada de tres, Dios. Todos éstos son pensamientos míos. Lo primero que hace Descartes es distinguir entre ellos, y los divide en dos grupos: unos en los cuales yo mismo veo, examinándolos como tales pensamientos, que son pensamientos embrollados, pensamientos donde lo pensado dentro del propio pensamiento está confuso, está oscuro; no están definidas netamente las partes internas de ese pensamiento; no están tampoco separados claramente lo pensado en él con lo pensado en otros pensamientos. Y otros pensamientos en cambio son claros y distintos. Lo pensado en ellos es perfectamente discernible de lo pensado en cualquier otro pensamiento, y además lo pensado en ellos está perfectamente dividido en sus elementos, de suerte que yo puedo posar la atención sin confusión alguna en los diferentes elementos o partes de que este pensamiento se compone.

Advierte Descartes que existe una enormidad de razones para dudar de los pensamientos confusos y oscuros; pero que tratándose de pensamientos claros y distintos, de ideas claras y distintas, las razones que existen para dudar son mucho menos fuertes. Yo puedo dudar de que existe el sol, porque es un pensamiento confuso y oscuro; se compone de muchas cosas mezcladas: una forma geométrica, la distancia, calor, luz; una porción de cosas mezcladas que habría que separar muy cuidadosamente. Yo puedo estar soñando que existe el sol y no existir el sol. El mundo sensible se compone de pensamientos oscuros y confusos, que dan cuerpo y margen a la duda. Pero esos pensamientos oscuros y confusos que dan margen a la duda, yo puedo

analizarlos; yo puedo descomponerlos en sus elementos. Puedo, por ejemplo, del sol quitar el calor, quitar la luz, quitar el peso, quitar el movimiento, y me quedaré con una forma esférica. Y entonces el pensamiento geométrico de la esfera es un pensamiento claro y distinto. ¿Puedo yo dudar de que la esfera existe? ¿Puedo yo dudar de que el hecho pensado en el objeto geométrico de la esfera es un objeto real? Aquí parece que en estos pensamientos claros y distintos la duda es difícil; y, sin embargo, hay que llevar a ellos también la duda, porque al fin, aunque claros y distintos, son pensamientos. Por consiguiente, lo único indudable que hay en ellos es el acto de pensar, pero no lo pensado en el acto de pensar. Lo único cierto y seguro cuando yo pienso la esfera, cuando tengo el pensamiento geométrico de la esfera, es mi pensar la esfera. Pero ¿y la esfera misma pensada por mí, el objeto contenido del pensamiento? ¿Existe o no existe? En el pensamiento mismo no hay la menor garantía de su realidad, de su existencia. En un pensamiento claro y distinto hay una porción de propensiones a creer en la realidad del objeto; pero en el pensamiento mismo no existe ninguna nota que equivalga a garantía, la más mínima, de que el objeto exista, además de estar contenido en el pensamiento.

La hipótesis del genio maligno

Esto lo expresa Descartes de una manera muy particular suya. Como Descartes es un filósofo que gusta de expresarse en términos accesibles a todo el mundo, que gusta de hablar, como decían los franceses de su época, *«le langage des honnêtes gens»,* el lenguaje de las personas bien educadas, evita en lo posible lo que él llama términos de la escuela; y para dar a entender esto que acabo yo de expresar aquí, o sea, que en ningún pensamiento, por claro y distinto que sea, hay la más mínima garantía de la existencia de su objeto; para decir esto hace un rodeo algo extraño, que es la hipótesis de que algún geniecillo maligno y todopoderoso se empeña en engañarme: me pone en la mente pensamientos de una claridad y de una sencillez, de una evidencia indubitable, y sin embargo esos pensamientos, a pesar de su evidencia, quizá sean falsos porque ese geniecillo todopoderoso, maligno y burlón se dé el gusto de poner en mi mente pensa-

mientos evidentes y sin embargo falsos. Claro que ésta es una manera metafórica de hablar. Lo que quiere decir aquí Descartes es que un pensamiento no contiene nunca, en su estructura como pensamiento, ninguna garantía de que el objeto pensado corresponda a una realidad fuera del pensamiento.

La existencia de Dios

Si la filosofía de Descartes no pudiera salir de aquí, encallaría en lo que se llama «solipsismo», a saber: existo yo y mis pensamientos, y nada más. Pero he aquí que Descartes descubre entre los pensamientos claros y distintos un pensamiento, uno solo, que por fortuna es el único que tiene en sí mismo la garantía de que el objeto pensado existe fuera del pensamiento. De modo que hay un pensamiento que se distingue de todos los demás pensamientos claros y distintos en que contiene en el pensamiento mismo esa garantía de existencialidad de su objeto. Y ese pensamiento único es el pensamiento de Dios, la idea de Dios. La idea de Dios es tal, que, si la examinamos como tal idea, encontramos en ella no sólo que pensamos en un ente (Dios) del cual no sabemos si existe o no existe, sino que pensamos en un ente (Dios) y que ese pensamiento lleva dentro una porción de caracteres según los cuales Dios, además de ser objeto de mi pensamiento, existe realmente fuera de mí. Y desenvuelve entonces estos caracteres que la idea de Dios tiene, en la forma de tres pruebas, de tres demostraciones de la existencia de Dios.

La primera demostración de la existencia de Dios consiste en considerar lo pensado por nosotros cuando pensamos en Dios; en inspeccionar la idea misma de Dios. Inspeccionamos esta idea y encontramos la idea de un ser infinito, perfecto, infinitamente bueno, omnisciente, todopoderoso. Y bien: esa idea que tenemos, que pensamos, ese objeto que todavía no sé si existe o no, pero que está contenido dentro de mi pensamiento, ¿cómo podríamos nosotros haberlo formado? ¿De dónde podríamos nosotros haber sacado esa idea? No de nosotros mismos, porque lo mentado en esa idea es tan enormemente superior a todo cuando nosotros somos, que no es posible que de nosotros mismos, de nuestro propio fondo, hayamos extraído lo mencionado en esa idea. Lo mencionado en esa idea es tan enormemente trascen-

dente, tan por encima de las posibilidades de invención y de combinación que pueda haber en nuestro pensar en general, que sin duda alguna no es posible otra cosa sino que lo mentado en esa idea, esa perfección infinita, esa «infinitud», responda a una realidad fuera de ella.

La segunda prueba que da Descartes de la existencia de Dios es una trasposición de la prueba que da Aristóteles. La que da Descartes es la siguiente: yo existo; tal es la primera verdad, que he descubierto al apartar mi vista de los objetos y concentrarla sobre los pensamientos. Me he descubierto a mí mismo como yo pensante. Yo existo. Pero yo que existo tengo una existencia cuyo fundamento no percibo, no veo. Yo existo con una existencia contingente. No vale que diga que debo la existencia a mis padres; no vale que diga que en el pasado y en el futuro mi existencia permanece; porque no hay ningún motivo por el cual en mi existencia se dé la prolongación de ella dentro de un momento o el haber existido un momento antes. Por consiguiente, mi existencia es contingente; no es necesaria. Y si mi existencia es contingente, necesita un fundamento. Y por lejos que vaya yo a tomar este fundamento, remontándome a otro y a otro y a otro, tendré que acabar siempre, de lejos o de cerca, por admitir un ser, una existencia (Dios) que sea el fundamento de la mía.

La tercera prueba de la existencia de Dios que da Descartes es el famoso argumento ontológico. Descartes le da una importancia especial, tanto que le dedica casi una meditación entera. Lo expone en un capítulo distinto del capítulo en que ha expuesto los dos argumentos anteriores. El argumento ontológico consiste en señalar la característica de la idea de Dios como una idea singularísima, única, en la cual el pensamiento de Dios contiene también su existencia. El pensamiento de ese objeto —Dios— es el pensamiento de un objeto en cuyas notas características, en cuyo objeto pensado está también la existencia. Voy a formularles a ustedes el argumento ontológico de una manera no cartesiana; falsa, por consiguiente, y que no responde al espíritu de Descartes, pero que nos ayudará a entenderlo. Lo voy a formular a ustedes y les ruego que lo olviden inmediatamente. Yo tengo la idea de un ser perfecto; ese ser existe. Demostración: un ser perfecto tiene todas las perfecciones. La existencia es una perfección; luego el ser perfecto tiene existencia. Ahora olviden ustedes inmediatamente este silogismo. Descartes no lo formula en

esa forma silogística, sino en esta otra, a saber: en el pensamiento de la esencia del ser perfecto está contenida la existencia necesariamente; y está contenida la existencia como una de las notas que al mismo tiempo resulta ser nota del contenido del pensamiento y nota de la realidad objetiva del pensamiento. Descartes considera la idea de Dios como la única de las ideas que en sí misma lleva el marchamo, la garantía de su realidad exterior.

De todos los argumentos de que se vale Descartes, el único en el cual realmente Descartes cree profundamente es en este último. El segundo, el de la contingencia de la existencia, se sale por completo del marco, de la manera de pensar cartesiana. Parte de existencias: de la existencia del yo, lo cual ya es un mal para Descartes, es un *pis aller* verdadero. Los únicos argumentos en los cuales confía son el primero y el tercero; en el tercero sobre todo.

La realidad recobrada

Una vez demostrada la existencia de Dios, ya tenemos dos existencias: la mía y la de Dios. Pero teniendo la existencia de Dios, ya cae de su base el escrúpulo —que él llama en broma metafísico— del genio maligno. Ya no hay posibilidad de suponer que un todopoderoso geniecillo, pero maligno y burlón, se entretenga en engañarme, puesto que ahora ya sé que Dios existe, que es infinitamente perfecto y, por tanto, que no me engaña. Permite que me equivoque, porque tengo ideas confusas y oscuras, y si yo no llevo cuidado de mantener mi voluntad firme para no arriesgarme a afirmar las ideas confusas y oscuras, me equivocaré. Permite que yo me equivoque; pero pone en mi mano, en mi voluntad, el equivocarme o no. Si yo me atengo a no afirmar más que ideas claras y distintas, podré saber muy pocas cosas; pero eso no importa. La cuestión no es saber pocas o muchas cosas, sino saber de verdad; y entonces, manteniéndome en la voluntad firme de no afirmar más que lo claro y distinto, no me equivocaré jamás. ¿Qué quiere decir esto? Pues que la existencia de Dios es una garantía de que los objetos pensados por ideas claras y distintas son reales, tienen realidad. Es decir, que el mundo tiene realidad.

Geometrismo de la realidad

Ha logrado Descartes sacar del yo el mundo. Pero ¡qué mundo! Un mundo que no se parece nada a lo que llamamos mundo, porque ese mundo de ideas claras y distintas es un mundo que ha sido elaborado quitándole todo lo que nosotros generalmente llamamos mundo; quitándole las irregularidades, los colores, las complicaciones. Es un mundo de puntos, de líneas, de ángulos, de triángulos, de octaedros, de esferas que están en movimiento. Es un mundo de puras realidades geométricas; es *l'extension, l'étendue;* es la extensión de distancias. Por eso el sistema de Descartes está montado sobre estas tres substancias: el yo pensante o pensamiento, la extensión y Dios. Dios, substancia creadora, y las otras dos, substancias creadas. De modo que ese mundo que ha sacado del yo es un mundo de pura substancialidad geométrica. Pero vamos poco a poco.

Ese mundo de una pura substancialidad geométrica es el mundo de la ciencia moderna. La ciencia moderna parte también de ese pensamiento cartesiano. De él arranca la físico-matemática. La idea de Descartes que consiste en reducir lo confuso y oscuro a claro y distinto es la idea que consiste en eliminar del universo la cualidad y no dejar estar más que la cantidad. Y esa cantidad, sometida a medición y a ley, tratada matemáticamente por los recursos que la geometría analítica primero, luego el cálculo diferencial integral, más tarde modernamente el cálculo de vectores y toda la físico-matemática proporcionan, sometida a esas elaboraciones, produce hoy día un mundo científico que es tan extraño al mundo de nuestra intuición sensible como ese que nos proponía Descartes. Descartes extrae del yo un mundo de puntos y figuras geométricas. Pero consulten ustedes un libro de física contemporáneo y verán qué realidades nos presenta: nos presenta una relación compuesta de ecuaciones diferenciales, integrales, de protones, de electrones, de *quanta* de energía; una realidad entre la cual y nuestra realidad vital sensible y tangible hay un abismo no menor, sino mucho mayor todavía que el que Descartes abrió entre esos dos mundos. Y es que, en efecto, el pensamiento de Descartes es el espolique que mueve todo el pensamiento científico de un lado y filosófico del otro en nuestra cultura moderna.

Y Descartes, con una cohesión sistemática plausible en sumo

grado, pero excesiva, con una consecuencia que no deja la menor falla en la aplicación de sus principios, prosigue adelante; topa con el problema de la vida y lo resuelve mecanizando la vida. Para Descartes los animales, los seres vivientes, son puros mecanismos y nada más que mecanismos. Pero entonces el alma humana, más allá de la vida, ¿qué es? Pues el hombre es mecanismo en todo lo que no es pensamiento puro, como cualquier animal, como este aparato. Pero tiene además pensamiento. Descartes reduce a pensamiento todas las vivencias de la psicología. Lo mismo que las ideas pueden ser claras o confusas y hay que reducir las confusas a claras, del mismo modo esas vivencias de la psicología que llamamos sentimientos, pasiones, emociones, toda la vida sentimental, todo lo que hay en nuestra alma, que no sea puro pensar, es para Descartes también pensar, pero pensar confuso, pensar oscuro. En su teoría de las pasiones propone Descartes simplemente al hombre que estudie eso que llamamos pasiones, eso que llamamos emociones y verá que se reducen a ideas confusas y oscuras; y una vez que haya visto que se reducen a ideas confusas y oscuras, desaparecerá la pasión y podrá el hombre vivir sin pasiones que estorban y molestan en la vida.

Racionalismo

Así se establece el predominio absoluto del intelecto, del entendimiento, de la razón. La filosofía de Descartes inaugura una era de intelectualismo, una era de racionalismo. La ola del intelectualismo, del racionalismo, se lanza sobre todos los problemas del mundo, de la ciencia y de la vida. Pero llegará un momento en que un problema aparecerá en el horizonte de la cultura moderna, contra el cual el intelectualismo y el racionalismo no podrán nada para resolverlo, y es el problema de la historia. El idealismo filosófico hará unos esfuerzos magníficos, a principios del siglo XIX, con Hegel, con el positivismo, y en nuestros días con la teoría de los valores y el neokantismo, para resolver el problema de la historia. Esos esfuerzos son baldíos. El problema de la historia se resiste por completo a ser resuelto por el intelectualismo, por el idealismo filosófico. Y ¿por qué se resiste? Pues porque el idealismo es un producto de la historia, que

empieza en un determinado momento de la historia, con Descartes, y termina en nuestros días. Como el idealismo es un producto de la historia él no puede explicarla. ¿Cómo va a explicar un producto de la historia aquello de lo cual es producido?

Por eso la filosofía contemporánea, para explicar la historia, tendrá que superar el idealismo y encontrar otra realidad más profunda que las cosas y más profunda todavía que el yo, que contenga las cosas y el yo, y que contenga por supuesto también la historia misma. Esa realidad es la vida. Pero hasta que lleguemos a ello tenemos que recorrer todavía mucho trecho de filosofía moderna.

Lección XI

FENOMENOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Prioridad a la teoría del conocimiento en el idealismo

La actitud idealista en el problema metafísico es realmente tan difícil, tan insólita, tan fuera de los cauces habituales de nuestra presentación ante el mundo, que conviene una y otra vez insistir sobre la necesidad de acomodar nuestra manera de pensar a esa insólita, difícil y antinatural actitud.

Ya hemos visto que precisamente por ser antinatural, por ir en contra de las propensiones espontáneas del hombre, es una actitud que no ha podido tomarse primeramente en la historia del pensamiento humano, sino que ha tenido que sobrevenir como reacción frente a la actitud natural. Y así esa reacción sustituyó a la forma ingenua de lanzarse sobre el ser de las cosas, una forma reflexiva, una cautela, una prudencia, que hace que antes de plantear propiamente el problema metafísico de: ¿quién es el ser?, nos veamos obligados a ciertos trámites previos, a ciertas dilucidaciones previas con referencia a la actitud misma que estamos tomando.

Esa actitud reflexiva que es el idealismo consiste, pues, en detener la marcha espontánea del pensamiento, que aspira a lanzarse sobre las cosas para captarlas, definirlas, y volver el pensamiento sobre sí mismo. ¿Y por qué sobre sí mismo? Pues porque el «sí mismo» del pensamiento es lo más inmediato que el pensamiento tiene. Lo más inmediatamente «mismo», es el pensamiento mismo. Por eso la actitud idealista consiste en apartar la vista de las cosas y en posarla sobre el pensamiento de las cosas.

Puesto que a las cosas no llegamos sino a través del pensamiento, el pensamiento de ellas nos es más próximo; no ya más próximo, sino que es nosotros mismos pensando. Esto es lo que expresábamos en las lecciones anteriores, haciendo ver que la duda cartesiana puede impunemente hacer mella, con toda tranquilidad, sobre los objetos del pensamiento; pero que una vez detenida a mitad de camino, antes de llegar a los objetos; una vez detenida en el pensamiento de esos objetos; una vez concentrada en el acto mismo de pensar, la duda ya no puede hacer mella en esta nueva realidad; y tiene que rendirse, y entonces lo inmediato del pensamiento aparece como lo existente en sí. Pero como entre el pensamiento y el yo no hay, al parecer, ningún intersticio diferencial, la actitud idealista ha de comenzar necesariamente por la afirmación de la existencia del yo pensante.

¿Cuál es la consecuencia de esta insólita actitud, de este retorcimiento del pensar sobre sí mismo, de este estilo que no sin razón se ha comparado con el barroco en las artes? La consecuencia es que los objetos del pensamiento se convierten ahora en problemáticos; se convierten en problemas. Lo que antes en el realismo era dado —las cosas—, ahora ya no son dadas, ya no son puestas; ahora se convierten en problemas, en propuestas, en cuestiones a resolver; en algo a lo cual hay que llegar mediante unos trámites y esfuerzos que el pensamiento hace por salir de sí mismo.

Ya hemos visto cómo Descartes realiza esa salida del pensamiento de dentro de sí mismo; la realiza advirtiendo que entre las ideas hay una, entre los pensamientos hay uno que lleva dentro de sí, como pensamiento, la garantía de que el objeto pensado por él existe: éste es el pensamiento de Dios. Pero ahora no nos interesa seguir en sus detalles la metafísica de Descartes, sino volvernos a sumergir plenamente en ese ambiente, en esa atmósfera peculiar del idealismo y que pudiera compararse con la del encerramiento del espíritu dentro de su propia prisión. Y comprobamos entonces esta primera consecuencia: que al encerrarse el espíritu dentro de su propia prisión, el idealismo no tiene más remedio que anteponer a toda otra cuestión metafísica una serie de reflexiones previas. Esa serie de reflexiones previas son las que hemos encontrado ya en Descartes, cuando se habló de la duda, de la necesidad de dudar, de la posibilidad de dudar del objeto, de la imposibilidad de dudar del pensamiento mismo, de

la inmediatez del pensamiento y en cambio de la mediatez del objeto; de que todo pensamiento garantiza mi propia existencia; porque todo pensamiento, además de ser pensamiento de algo, es «mi» pensamiento y, por consiguiente, en cualquier pensamiento —ya sea falso o verdadero— estoy yo presente; está presente la realidad existencial de mi propio yo.

Todas esas reflexiones, todo ese conjunto de trámites previos, considerémoslo ahora, por decirlo así, en bloque y desde fuera. ¿Y qué impresión nos produce? Pues nos produce la impresión inevitable de que ahí, en todos esos trámites previos, se esconden cuestiones de lógica y cuestiones de psicología. En todos esos trámites, en todas esas reflexiones se trata unas veces del pensamiento como vivencia del yo; del yo como el que vive los pensamientos. Esto es psicología pura. Otras veces se trata del objeto pensado por el pensamiento y de si ese objeto pensado por el pensamiento existe o no existe; de si el pensamiento que lo piensa es verdadero o no es verdadero; de si ese pensamiento, considerado esta vez no como vivencia del yo sino como enunciación de algo, es un pensamiento que se refiere a un objeto real o no se refiere a objeto real ninguno. En este segundo caso son cuestiones de lógica y de ontología las que están propiamente fundidas en todas estas reflexiones.

Por consiguiente, si salimos de este complejo en que nos encontramos y lo miramos un poco desde afuera, ¿qué tendremos que decir? Tendremos que decir que la postura, que la actitud idealista implica necesariamente que la filosofía se inicia por una reflexión lógica y psicológica acerca de los pensamientos y de sus objetos. Pero todo esto lo podemos expresar mucho más brevemente: todo pensamiento que piensa un objeto pretende expresar lo que el objeto es, o sea, pretende conocer el objeto. Nuestros pensamientos de los objetos son conocimientos de ellos. Por consiguiente, diremos que en la raíz misma, en la definición misma de la actitud, de la postura idealista, está necesariamente implicado el que haya de comenzar por una teoría del conocimiento. Esa teoría del conocimiento podrá ser más preponderantemente psicológica o más preponderantemente lógica; se fijará quizá preferentemente en los pensamientos como vivencias del yo, o en los pensamientos como enunciados del objeto. Pero en todo caso siempre el idealismo antepondrá a toda otra cuestión ulterior una teoría del conocimiento.

Y, en efecto, históricamente es así. Las primeras meditaciones de Descartes, las que anteceden a la demostración de la existencia de Dios, son ya una teoría del conocimiento. Y si ustedes reflexionan en que esas primeras meditaciones de Descartes no son sino la exposición, en términos más bien populares y accesibles a todo el mundo, de otras reflexiones mucho más ampliamente expuestas en las *Reglas para la dirección del espíritu* —obra de su juventud que no fue publicada hasta después de su muerte—, entonces más evidente resulta todavía que en el propio Descartes el problema metafísico no es abordado sino después de una preparación más o menos minuciosa del problema de teoría del conocimiento, o, como suele decirse, epistemológico. Y después de Descartes los filósofos que le siguen sienten con una claridad total y completa esa necesidad inherente al idealismo de explicarse primero acerca del conocimiento, de sus orígenes, de sus límites, de sus posibilidades. John Locke, el primer filósofo de quien se dice que hace una teoría del conocimiento, en su *Ensayo sobre el entendimiento humano,* explícitamente se propone hacer una teoría del conocimiento humano; estudiar los orígenes de las ideas, de los pensamientos; ver si a las ideas les corresponden o no les corresponden impresiones y realidades efectivas; analizar las diversas ideas complejas y ver cómo se derivan de las simples. Todos estos problemas de teoría del conocimiento, de origen, límites y posibilidad del conocimiento humano, constituyen la médula del libro de Locke.

Pero después de éste, otros filósofos ingleses siguen exactamente el mismo rumbo, y también antes de nada, antes de pasar a cualquier afirmación o negación del problema metafísico, plantean el problema del conocimiento; en un sentido más o menos psicológico —ésta es otra cuestión—, pero lo plantean. Así, Berkeley, antes de exponer su metafísica espiritualista, plantea y resuelve el problema del conocimiento; y Hume, antes de proponer su no-metafísica, su oposición a toda metafísica o, por decirlo así, su positivismo, también plantea y resuelve los problemas fundamentales del conocimiento. En la filosofía continental ocurre exactamente lo mismo, con una única excepción, que es el filósofo Espinosa; pero de esa única excepción podría darse también la razón de por qué. Los demás, Leibniz, Kant, proponen primera y primordialmente la cuestión del conocimiento. Leibniz escribe su primer gran libro en polémica y respuesta al libro de

Locke sobre el entendimiento humano; y los tres grandes libros de Kant —*Crítica de la Razón pura, Crítica de la Razón práctica, Crítica del Juicio*— no son sino la forma más completa y perfecta que en la filosofía moderna ha tomado la teoría del conocimiento.

Así es que ahora nos encontramos, en nuestra excursión por el campo de la metafísica, ante la necesidad de detenernos, de pararnos. Hemos llegado, en nuestra excursión por el campo de la metafísica, al punto en que nos encontramos con el idealismo. El realismo ha dado de sí todo lo que podía dar con la metafísica de Aristóteles. Después tuvo que venir, necesariamente, por una necesidad histórica que ya expuse, ese torcimiento de la mirada, esa nueva actitud difícil e insólita que llamamos idealismo. Pero resulta que esa actitud necesita, para poderse desenvolver en los problemas metafísicos, elaborar previamente una teoría del conocimiento. Para seguir nosotros, pues, esas teorías del conocimiento, que son los pórticos de otras tantas metafísicas modernas, necesitamos valernos de instrumentos que todavía no tenemos; necesitamos hacer una pausa, un alto en nuestra excursión por la metafísica, y antes de reanudar nuestra marcha, adquirir instrumentos mentales que nos permitan entender los nuevos trámites que el pensamiento idealista antepone a toda metafísica.

Necesidad de una descripción fenomenológica del conocimiento

Estos prolegómenos a toda metafísica son, pues, necesarios. Vamos a detenernos y a preguntarnos nosotros mismos, independientemente de toda historia de la filosofía e independientemente de todo problema metafísico: ¿qué es el conocimiento? Esta pregunta no deben ustedes malentenderla. Sería malentenderla si creyeran que a ella se contesta con una teoría del conocimiento. No. Cuando yo digo: ¿qué es el conocimiento?, no quiero decir que pregunte por las estructuras totales del conocimiento, en todas sus ramificaciones, y por las respuestas a los problemas que esas estructuras plantean. No. Quiero simplemente dar a entender con esa pregunta, que vamos a describir, por decirlo así, desde fuera, el objeto «conocimiento», el fenómeno «conocimiento». Vamos a ver qué es ese objeto y qué es ese fenómeno en cuanto se distingue de otros objetos y de otros

fenómenos; no para estudiarlo en sus entresijos y para hacer saltar de ellos los problemas que plantea y las soluciones que podamos darles, sino para designarlo unívocamente, para que sepamos de qué vamos a hablar; para que podamos trazar el perfil de ese fenómeno al cual nos vamos a tener que referir constantemente. Por consiguiente, la respuesta que pido a la pregunta: ¿qué es el conocimiento?, no es una respuesta teorética, sino que es una mera y simple descripción fenomenológica. Vamos a emprender ahora la descripción fenomenológica del conocimiento.

No quisiera yo que esta palabra «fenomenológico» produjera a ustedes susto o pánico ninguno. Lo único que esta palabra quiere significar es que nosotros arrancamos el «conocimiento» de todas sus contingencialidades históricas; de todas sus relaciones existenciales o no existenciales; que nosotros lo ponemos entre paréntesis. Cortamos toda la relación entre el conocimiento y cualesquiera peculiaridades o particularidades de las existencias, o sea, de los conocimientos particulares y especiales. No nos vamos a referir ni al conocimiento que es la física de Aristóteles, ni al conocimiento que es la física de Newton, ni al conocimiento que es la física de Einstein, ni a la biología, ni a las matemáticas, ni a los problemas históricos que plantea el conocimiento; ni siquiera nos vamos a referir a la posibilidad de que haya eso que se llama conocimiento, o que no lo haya; ni tampoco nos vamos a referir siquiera a la existencia de conocimiento. Simplemente vamos a intentar describir lo que queremos decir cuando pronunciamos la palabra «conocimiento».

Haya o no conocimientos en el mundo, háyalos habido o no los haya habido, pueda o no haberlos inclusive, sean ellos o no posibles, nosotros queremos decir algo cuando decimos «conocimiento». Ese algo, puesto entre paréntesis, independientemente de que exista o no exista y aun de que sea posible o no posible, sin entrar en esa cuestión, vamos a ver qué quiere decir, qué es lo que nosotros mentamos, mencionamos, a qué aludimos cuando decimos la palabra «conocimiento». Pues bien, a este aislamiento de un hecho, de una significación, a este aislamiento de algo, cuyas amarras con el resto de la realidad cortamos, cuyos problemas existenciales dejan de interesarnos; a ese algo entre paréntesis es a lo que llamo «fenómeno». Y entonces la descripción de ese algo, cortadas así las amarras con la realidad, la his-

toricidad, la existencialidad y aun la posibilidad, la descripción de ese algo convertido así en puro fenómeno, la llamo descripción fenomenológica. Es una denominación bien clara y bien exacta en lo que quiere ella significar. Vamos, pues, a intentar una descripción fenomenológica del conocimiento.

Sujeto cognoscente y objeto conocido: su correlación

Encontramos como primeros elementos en el conocimiento el sujeto pensante, el sujeto cognoscente, y el objeto conocido. Todo conocimiento, cualquier conocimiento, ha de ser de un sujeto sobre un objeto. De modo que la pareja sujeto cognoscente - objeto conocido es esencial en cualquier conocimiento. Esta dualidad del objeto y del sujeto es una separación completa; de manera que el sujeto es siempre el sujeto y el objeto siempre el objeto. Nunca puede fundirse el sujeto en el objeto ni el objeto en el sujeto. Si se fundieran, si dejaran de ser dos, no habría conocimiento. El conocimiento es siempre, pues, esa dualidad de sujeto y objeto.

Pero esa dualidad es, al mismo tiempo, una relación. No debe entenderse, no podemos entender esa dualidad como la dualidad de dos cosas que no tengan entre sí la más mínima relación. Vamos a intentar ver ahora en qué consiste esta relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Esta relación se nos aparece, en primer término, como una correlación; como una relación doble, de ida y de vuelta, que consiste en que el sujeto es sujeto para el objeto y en que el objeto es objeto para el sujeto. Del mismo modo que en los términos que los lógicos llaman correlativos, la relación consiste en que no puede pensarse el uno sin el otro, ni el otro sin el uno; del mismo modo los términos sujeto y objeto del conocimiento son correlativos. Así como la izquierda no tiene sentido ni significa nada, si no es por contraposición a la derecha, y la derecha no significa nada si no es por contraposición a la izquierda; así como el arriba no significa nada si no es por contraposición al abajo y polo norte no significa nada sino por contraposición a polo sur; del mismo modo, sujeto, en el conocimiento, no tiene sentido si no es por contraposición a objeto, y objeto no tiene sentido si no es por contraposición a sujeto. La relación es, pues, una correlación.

Pero además esta correlación es irreversible. Las correlaciones que antes he puesto como ejemplo, son reversibles. La izquierda se convierte en derecha cuando la derecha se convierte en izquierda; el arriba se convierte en abajo cuando el abajo se convierte en arriba. Pero el sujeto y el objeto son irreversibles. No hay posibilidad de que el objeto se convierta en sujeto o que el sujeto se convierta en objeto. No hay reversibilidad.

Pero podemos llegar más al fondo de esta relación entre el sujeto y el objeto. Esta relación consiste en que el sujeto hace algo. ¿Y qué es lo que hace el sujeto? Hace algo que consiste en salir de sí hacia el objeto; en salir de sí hacia el objeto para adueñarse del objeto, para captarlo. Ese adueñarse del objeto no consiste, empero, en tomar el objeto, agarrarlo y meterlo dentro del sujeto. No. Eso acabaría con la correlación. Lo que hace el sujeto al salir de sí mismo para hacerse dueño del objeto es captar el objeto mediante un pensamiento. El sujeto da de sí un pensamiento del objeto. Vista la relación desde el otro lado, diremos que el objeto va hacia el sujeto, se entrega al sujeto, se imprime en el sujeto; pero no en todo el sujeto, no en la totalidad del sujeto, sino en forma tal que produce una modificación en el sujeto, una modificación en la totalidad del sujeto, modificación que es el pensamiento. De modo que ahora tenemos un tercer elemento en la correlación del conocimiento. Ya no tenemos sólo el sujeto y el objeto, sino que ahora tenemos el pensamiento; el pensamiento que, visto desde el sujeto, es la modificación que el sujeto ha producido en sí mismo al salir hacia el objeto para apoderarse de él; y visto desde el objeto, es la modificación que el objeto, al entrar, por decirlo así, en el sujeto, ha producido en los pensamientos de éste.

El pensamiento

Así, pues, diremos que el objeto determina al sujeto, y que esta determinación del sujeto por el objeto es el pensamiento. Pero guardémonos muy bien de pensar esta actitud receptiva del sujeto como una total y compleja receptividad. No es que el sujeto se deje pasivamente imprimir por el objeto el pensamiento, sino que el sujeto actúa también, sale de sí hacia el objeto, va al encuentro del objeto; es también activo. Pero su actuación, la

actividad del sujeto no recae sobre el objeto. El objeto permanece intacto de esa actividad del sujeto. Lo que sucede es que el sujeto, al ir hacia el objeto, produce el pensamiento. El pensamiento es, pues, producido por una acción simultánea del objeto sobre el sujeto y del sujeto al querer ir hacia el objeto.

La actividad del sujeto no es incompatible con la receptividad del mismo sujeto, puesto que esta actividad recae sobre el pensamiento. Tenemos, pues, que el objeto puede decirse y llamarse trascendente con respecto al sujeto. El objeto es trascendente con respecto al sujeto; y lo es tanto si se trata de un objeto de los llamados reales —como este vaso o esta lámpara— como si se trata del objeto llamado ideal, como el triángulo o la raíz cuadrada de 3; porque tanto en un caso como en otro el objeto aparece para el sujeto como algo que tiene en sí mismo sus propias propiedades y que esas propiedades no son en lo más mínimo aumentadas ni disminuidas ni cambiadas ni menoscabadas por la actividad del sujeto que quiere conocerlas. La actividad del sujeto que quiere conocerlas es, pues, en puridad, una actividad que consiste en ir hacia el objeto y abrirse ante él; para que éste, a su vez, envíe sus propiedades al objeto y del encuentro resulte el pensamiento. Por consiguiente, en este sentido el objeto es siempre, en todo caso, trascendente del sujeto.

Y ahora me preguntarán quizá ustedes: ¿cómo puede hacerse compatible esta trascendencia del objeto con la necesaria correlación entre el sujeto y objeto? ¿No decía usted antes que el objeto y el sujeto son correlativos y que el sujeto es sujeto para el objeto y que el objeto es objeto para el sujeto, como la izquierda y la derecha que son mutuamente condicionadas? Ahora dice usted que el objeto es trascendente y que es lo que es, independientemente de que sea o no sea conocido por el sujeto. Parece que aquí hay una contradicción. Pero no hay tal contradicción, porque el objeto es trascendente por la totalidad de la relación de conocimiento; es trascendente en cuanto que la relación de conocimiento lo considera como trascendente. Pero en sí y por sí —metafísicamente hablando— el objeto no es objeto para el sujeto, sino en tanto en cuanto empieza por lo menos a ser conocido. El objeto que no sea objeto para un sujeto, no es objeto. Será lo que quiera que sea; pero no es problema para el conocimiento; no constituye elemento alguno del conocimiento. Una vez que ha entrado en la correlación de ser el objeto para mí,

sujeto, y de ser yo sujeto en cuanto que pienso ese objeto; una vez establecida ya la correlación, el objeto, dentro ya de la correlación, es trascendente, porque es irreversible esa correlación, y porque el objeto no puede nunca penetrar dentro del sujeto, sino que permanece siempre a la distancia, mediatizado por el pensamiento.

La verdad

Y entonces el último elemento del conocimiento que se nos propone a nuestra descripción fenomenológica, es el de la verdad del conocimiento. En este caso la verdad del conocimiento consiste en que el conocimiento concuerde con el objeto; o mejor dicho, consiste en que en la relación de conocimiento, el pensamiento formado por el sujeto, en vista del objeto, concuerde con el objeto. Esta concordancia del pensamiento con el objeto ha sido y es muchas veces considerada en la filosofía, por muchos pensadores, como el criterio de la verdad. Pero si nos fijamos bien, si atendemos bien a la descripción que acabamos de hacer del fenómeno conocimiento, advertiremos que esa concordancia del pensamiento con el objeto no es criterio de la verdad, sino que es la definición de la verdad. No es la piedra de toque por medio de la cual se descubre si un conocimiento es verdadero o no, sino que es en lo que consiste que un conocimiento sea verdadero. Es la esencia misma de la verdad, la definición misma de la verdad. Verdadero conocimiento es el conocimiento verdadero. No hay verdadero conocimiento más que el conocimiento verdadero. Esto quiere decir que el conocimiento falso no es conocimiento. Cuando el conocimiento no concuerda con la cosa, no es que tengamos un conocimiento falso: es que no tenemos conocimiento. El conocimiento que diremos verdadero conocimiento, el auténtico conocimiento, es el conocimiento verdadero, y el conocimiento verdadero es aquel en el cual el pensamiento concuerda con el objeto.

Ahora, ¿qué criterio puede aplicarse para tener la certeza de que el pensamiento concuerda en efecto con el objeto? Ése es un problema que no está comprendido dentro de la descripción fenomenológica del conocimiento. Uno de los problemas que la teoría del conocimiento tendrá que examinar; uno de los proble-

mas que la teoría del conocimiento tendrá que plantear y resolver es el de cuáles sean los criterios, las maneras, los métodos de que pueda valerse el hombre para ver si un conocimiento es o no verdadero. Pero, si es verdadero, entonces el ser verdadero consiste en que el pensamiento coincide con el objeto; y si no es verdadero, o sea, si no es conocimiento, es que el pensamiento no coincide ni concuerda con el objeto.

Por consiguiente, hay que irse acostumbrando a no considerar que la coincidencia del pensamiento con el objeto sea criterio de la verdad; sino que es la verdad misma, es en lo que consiste la verdad. Criterio, en cambio, o sea, modo, método para descubrir si un conocimiento es verdadero, eso podrá haber de diferentes clases y especies, o quizá no haber ninguno. Si los hay, y cuáles sean, lo descubrirá en su día la teoría del conocimiento.

Relaciones de la teoría del conocimiento con la psicología, la lógica y la ontología

Estamos ya próximos al término apetecido en esta lección de hoy, que es el darnos cuenta de que esta descripción fenomenológica del conocimiento nos revela clarísimamente que el conocimiento colinda con tres territorios limítrofes. Hay tres territorios colindantes con el conocimiento, que son: la psicología, la lógica y la ontología. En efecto, si el conocimiento es correlación de sujeto-objeto, mediando pensamiento, el conocimiento toca a la psicología, porque la psicología trata del sujeto y del pensamiento como vivencia del sujeto. Si el conocimiento es esa correlación de sujeto-objeto mediando el pensamiento, colinda también con la lógica, porque la lógica trata de los pensamientos como enunciados, como enunciaciones; no en cuanto vivencias, no en cuanto son vivencias de un yo, sino en cuanto son vivencias que enuncian, que dicen algo de un objeto. Las leyes, las regularidades internas de esas enunciaciones, de esos enunciados, de eso que se dice de algo, son las leyes de la lógica. La lógica colinda, pues, también con el conocimiento. Pero la ontología también colinda con el conocimiento, porque el conocimiento, como hemos visto, es una correlación de sujeto y objeto; no hay conocimiento sin un sujeto que lo sea para un objeto y un objeto que lo sea para un sujeto. Por consiguiente, el objeto, lo que

es, lo que está ahí para ser conocido y siendo conocido, es lo que estudia la ontología. También, pues, la ontología colinda con el conocimiento.

Estas limítrofes provincias de la psicología, la lógica y la ontología, que lindan con el conocimiento, son a las veces enormemente perturbadoras, porque la teoría del conocimiento tendrá que construirse y constituirse con aportaciones y con referencias a la psicología, a la lógica y a la ontología. Pero esas aportaciones, referencias a estos territorios colindantes tendrán que hacerse en la teoría del conocimiento, dentro del círculo de problemas que la teoría del conocimiento plantea; tendrán que hacerse para resolver los problemas que la teoría del conocimiento plantea; no al revés, no para resolver con la teoría del conocimiento problemas pertenecientes a la psicología, a la lógica o a la ontología. Y uno de los errores y de las confusiones que, como veremos, se cometieron reiteradamente en la filosofía moderna, consiste en utilizar la teoría del conocimiento para dar solución a problemas de psicología, de lógica y de ontología.

Pero otra de las confusiones, más graves todavía que la anterior, que se comete en la filosofía moderna, va a consistir en confundir entre sí sus elementos colindantes; en confundir el pensamiento como vivencia del sujeto con el pensamiento como enunciación del sujeto; en confundir la psicología y la lógica. Así, por ejemplo, si se pregunta cuál es el origen de la noción de esfera, puede contestarse de dos maneras: puede decirse que la noción de esfera se origina de las innumerables veces que en nuestra vida hemos percibido piedras redondas, cantos rodados, en el fondo de los ríos. De las múltiples veces que hemos visto bolas, se origina la noción de esfera. Pero puede contestarse también de otra manera, y decir: la noción de esfera se origina de media circunferencia que gira en derredor del diámetro. Esta segunda manera de contestar es lógica; la primera es psicológica. Pues bien, los filósofos posteriores a Descartes se dedicaron con muchísima frecuencia a confundir las dos especies de contestación. Los ingleses creerán contestar a problemas lógicos y ontológicos con soluciones psicológicas por el estilo de la de que el origen de la esfera es el ver cantos rodados en la experiencia sensible; y los logicistas y ontologistas creerán contestar a cuestiones psicológicas con respuestas lógicas. Es decir, que se producirá una confusión muchas veces indescifrable.

Pero si nosotros, merced a estos análisis fenomenológicos de lo que es el conocimiento y de los territorios que con él colindan, tenemos mucho cuidado de ir persiguiendo nuestro problema metafísico sabiendo exactamente de los peligros en que está el espíritu de confundir esos elementos que colindan con el pensamiento, entonces tendremos un hilo de Ariadna que nos conduzca muy bien a través de este laberinto; y podremos, en las lecciones sucesivas, ocuparnos más detenidamente de la filosofía moderna a partir de Descartes, desconectando y apartando las confusiones fundamentales que se han cometido entre lógica, psicología y ontología. En un caso ejemplar, en la filosofía de Kant, veremos cómo los intérpretes de esa filosofía kantiana han cometido ellos mismos estas confusiones, y unos por un lado —psicologistas—, otros por otro lado —logicistas— nos han dado ambos una visión falsa del fondo perenne del pensamiento kantiano. Pero esto no lo podríamos nosotros haber conseguido sin esta previa y minuciosa descripción fenomenológica del fenómeno del conocimiento.

Lección XII

EL EMPIRISMO INGLÉS

La necesidad de iniciar la filosofía por la teoría del conocimiento radica en la esencia misma del idealismo. Ya lo vimos en las lecciones anteriores. La actitud prudente y cautelosa se revela en que, antes de dar un paso, se examinan las posibilidades de darlo, los peligros que se pueden correr, las maneras de evitar esos peligros. Y esto que acabo de expresar metafóricamente se puede concretar en los términos estrictos: de que una teoría del conocimiento debe preceder, en el idealismo, a toda posición con respecto al ser, al pensar y a la existencia. En virtud de lo cual pareció indispensable que, antes de entrar nosotros plenamente en el desenvolvimiento de la filosofía moderna —que en su esencia es toda ella idealismo—, era conveniente analizar fenomenológicamente eso que se llama conocimiento; describir ese conocimiento cuya teoría va a anteceder todo esfuerzo metafísico.

Nosotros realizamos esta descripción fenomenológica del conocimiento; encontramos los elementos que constituyen el conocimiento; vimos la estructura de estos elementos; cómo se condicionan unos a otros y qué función desempeñan en la complejidad del conocimiento. Y terminamos observando que, dada la estructura del conocimiento, este fenómeno del conocimiento linda, está en contacto íntimo con tres esferas esenciales de la filosofía: con la psicología por una parte, puesto que en el conocimiento hay vivencias; con la lógica de otra parte, puesto que en el conocimiento hay vivencias de enunciación, en donde se enuncian tesis, proposiciones, afirmaciones o negaciones; y en tercer lugar con la ontología, porque en el conocimiento las

vivencias de enunciación recaen sobre un objeto, son vivencias de enunciación de algo acerca de algo.

Y decíamos, al terminar, que en la filosofía moderna el desenvolvimiento del idealismo oscila entre esos tres elementos colindantes del conocimiento. Unas veces prepondera en la reflexión filosófica el punto de vista psicológico e invade los otros dos con peligro de anularlos por completo; otras veces prepondera en el pensamiento filosófico la consideración lógica; otras veces, por último, prepondera la consideración ontológica. Una preponderancia excesiva de cualquiera de estas tres consideraciones amenaza llevar a la lógica, a la psicología y a la ontología conclusiones que se suponen extraídas de la teoría del conocimiento, pero que en realidad son llevadas desde una de esas tres esferas a la otra.

Psicologismo

El ejemplo más típico de ello lo vamos a ver hoy, cuando persigamos en su evolución histórica, en sus puntos principales, el empirismo inglés. El empirismo inglés va a ser para nosotros el cuadro ejemplar de una evolución intelectual que cada vez con más energía, cada vez con más intensidad, desenvuelve el punto de vista exclusivamente psicológico; y este punto de vista psicológico va a hacer desaparecer del fenómeno conocimiento lo que hay en él de lógico y de ontológico, acabando el empirismo inglés —consecuente consigo mismo— por anegar, sumergir la totalidad del conocimiento en pura psicología y, por consiguiente, anulando lo que pudiéramos llamar el valor lógico y la realidad ontológica del conocimiento.

Locke

El empirismo inglés se inicia con John Locke. La filosofía en el momento en que viene al mundo filosófico John Locke es todavía predominantemente cartesiana. Desde luego, el punto de vista idealista es dominante ya en la filosofía; pero no sólo el punto de vista idealista en general, sino que además la concreta solución dada por Descartes al problema metafísico predomina aún en la filosofía europea. Así, el problema metafísico encuen-

tra en esta filosofía la solución substancialista de Descartes. Yo descubro «mi» propio ser como ser pensante; descubro entre mis ideas la idea de Dios, cuya esencia envuelve la existencia; y merced a esta idea de Dios como garantía, afirmo la existencialidad de los objetos de mis ideas claras y distintas; por consiguiente, del espacio, movimiento, número y sus modificaciones. De donde Descartes extrae una metafísica de las tres substancias: la substancia pensante (el alma), la substancia extensa (el cuerpo) y Dios, substancia infinita creadora.

Esta triplicidad de la substancia domina absolutamente en la filosofía cuando llega Locke. El punto de partida de Locke es, pues, el punto de partida de la filosofía cartesiana. Pero Locke se plantea desde luego, con una claridad absoluta, el problema metafísico como problema del conocimiento. Locke, con plena conciencia de la necesidad que radicalmente hay en el idealismo de poner en claro el problema del conocimiento, inicia su labor filosófica preguntándose: ¿cuál es la esencia, cuál es el origen, cuál es el alcance del conocimiento humano? Ahora bien: el conocimiento se constituye por medio de ideas. Toma Locke la palabra «idea» en un sentido que antes y después de él no ha tenido en la filosofía; la toma como traducción en lengua moderna de la palabra latina *cogitatio* usada por Descartes. Para Descartes *cogitatio* es *pensée,* pensamiento; y pensamiento es todo fenómeno psíquico en general. Una sensación es una *cogitatio;* una proposición lo es también; una afirmación o negación de la voluntad lo es también. En suma, cualquier vivencia psíquica es llamada por Descartes *cogitatio.*

Las ideas humanas

Pues bien: Locke emplea la palabra «idea» en este mismo sentido general con que Descartes emplea la palabra *cogitatio.* Locke parte de una distinción que había hecho Descartes entre las ideas. Descartes había distinguido tres grupos de ideas: unas que él llamaba adventicias, otras que llamaba ficticias, y otras innatas. Las ideas adventicias son las que sobrevienen en nosotros puestas por la presencia de la realidad externa; las ideas ficticias son las que nosotros mismos, por medio de nuestra imaginación, formamos en el alma; las ideas innatas son las que constituyen el

acervo propio del espíritu, de la mente, del alma; son las que están en el alma sin que las haya puesto ninguna cosa real, ni hayan sido formadas por nuestra imaginación.

El punto de partida de Locke consiste: primero, en negar que en nuestra alma haya ninguna idea innata; segundo, en preguntarse: ¿cuál es el origen de las restantes ideas? Si no hay en el alma ninguna idea innata; si el alma es semejante a un papel blanco, *white paper,* o como han traducido sus traductores latinos, una *tabula rasa* en la cual nada está escrito y todo viene a ser escrito posteriormente por la experiencia; si no hay, pues, ideas innatas, el problema que se plantea es el de cuál sea el origen de las ideas; y éste es el problema que Locke trata con mayor profundidad.

El origen de las ideas

Ahora bien: una vez planteado el problema del origen de las ideas, hallábase Locke en la encrucijada de dos caminos: o bien entendía por origen la génesis natural, psicológica, de las ideas en la evolución psicológica del hombre; o bien entendía por origen la derivación lógica de una idea respecto de otra que puede ser su antecedente racional. O bien entendía el origen en el sentido de las verdades de hecho de que habla Leibniz; o bien entendía la palabra origen en el sentido de las verdades de razón, según dice también Leibniz. Un ejemplo aclarará lo que quiero decir. Es el mismo ejemplo que puse en la conferencia anterior, y me bastará, pues, aludir a él. El origen de una idea, como la idea de esfera, puede ser considerado psicológicamente o lógicamente. Psicológicamente estudiaremos las sensaciones, las percepciones que han podido producir naturalmente, biológicamente, en nosotros la noción de esfera; por ejemplo, el haber visto objetos de esa forma, naturales o artificiales. Pero otro sentido de la palabra origen es considerar la esfera como originada por el movimiento de media circunferencia girando en derredor del diámetro.

Origen psicológico

Tenía, pues, que elegir Locke aquí en qué sentido iba a tomar la palabra origen; y según el sentido en que la tomara

empujaba su investigación (y naturalmente la de sus sucesores) por un determinado camino. He aquí que Locke eligió el camino de la psicología. Por origen entiende Locke el mecanismo psicológico según el cual se forman en nosotros las ideas. Desde el principio, pues, la teoría del conocimiento de Locke se coloca bajo el signo de la psicología. Locke distingue dos fuentes posibles de nuestras ideas: la sensación y la reflexión. Locke entiende por sensación el elemento psicológico mínimo, la modificación mínima de la mente, del alma, cuando algo, por medio de los sentidos, la excita, le produce esa modificación; y entiende por reflexión el apercibirse el alma de lo que en ella misma acontece. De modo que la palabra reflexión no tiene en Locke el sentido habitual, sino que tiene un sentido equivalente al de experiencia interna; mientras que la palabra sensación vendría a significar la experiencia externa.

Sensación y reflexión

Todo el esfuerzo de sutileza y de análisis de Locke va encaminado a mostrar que las ideas, o son simples y tienen su origen en un sentido o en dos sentidos, o en la combinación de un sentido con la reflexión o de dos sentidos con la reflexión; o son compuestas, es decir, están formadas de amasijos de ideas simples. Así, por ejemplo, la idea de extensión es simple, pero está formada de impresiones que proceden del sentido de la vista, del sentido del tacto y del sentido muscular. Pero la idea de substancia es compuesta; está formada por otras ideas que se conglomeran, que se unen. Esa unión de otras ideas, esa síntesis de otras ideas, es lo que constituye para Locke la idea de substancia, que él define con una palabra muy típica: como el «no sé qué» que está por debajo de las diversas cualidades, de las diversas sensaciones, de las diversas impresiones que una cosa nos produce. Ese «no sé que» era ya desde luego plantear, para otros que vinieran después, el problema de la substancia. Porque Locke no duda un instante, no pone en cuestión la metafísica de Descartes. Por consiguiente, para Locke las ideas simples, que nos vienen de la sensación y de la reflexión, o de una combinación entre sensación y reflexión, son ideas a las cuales corresponde una realidad; una realidad que existe en

sí misma y por sí misma, como la substancia extensa de Descartes.

Del mismo modo, nuestra intuición de nosotros mismos es para Locke el camino que nos conduce a la presencia de una substancia real, que existe en sí misma y por sí misma, que somos nosotros mismos. Por consiguiente, la metafísica cartesiana es la que está por debajo de toda la teoría del conocimiento de Locke. Lo único que ha hecho Locke es analizar el conocimiento, desmenuzarlo, llegar a sus últimos elementos, que son las ideas, y mostrar cómo las ideas complejas se derivan por composición, por generalización y abstracción de las simples, y cómo las ideas simples son los elementos últimos que reproducen la misma realidad.

Cualidades primarias y secundarias

Sin duda, en esa reproducción de la realidad misma no todos los elementos psicológicos tienen igual valor ontológico. Así Locke distingue en las percepciones que tenemos de las cosas, de las substancias, las cualidades que él llama secundarias y las cualidades que él llama primarias. Las cualidades secundarias son el color, el sabor, el olor, la temperatura. Esas cualidades, evidentemente, no están en las cosas mismas; no reproducen realidades en sí y por sí; sino que son modificaciones totalmente subjetivas del espíritu. Pero en cambio las otras cualidades, que él llama primarias —que son la extensión, la forma, el movimiento, la impenetrabilidad de los cuerpos— son propiedades que pertenecen a los cuerpos mismos, a la materia misma. No son, pues, puramente subjetivas, como las cualidades secundarias.

Como ustedes ven, este trabajo de Locke es un ensayo muy esforzado por introducir claridad psicológica en el amasijo del conocimiento. Nuestro conocimiento es un conjunto enorme de ideas, de pensamientos. Locke se llega a ese conjunto; empieza a analizar, a dividir; va tomando esas ideas, mirándolas una por una; las que son complejas, como los modos, las substancias, las relaciones, las descompone en ideas simples; y a cada una de las ideas simples le asigna un origen empírico, bien en la experiencia externa, que es la experiencia de los sentidos, bien

en la experiencia interna, que es el darse cuenta, la conciencia de sí misma.

Berkeley

Después de Locke el problema cae íntegramente en las manos del gran filósofo inglés obispo Berkeley. Berkeley introduce en el pensamiento filosófico de Locke una modificación de importancia capital; la introduce empujando, con entera consecuencia, a otros resultados más profundos el método del análisis psicológico. El psicologismo de Locke (que es todavía relativamente tímido, porque está limitado y contenido por la metafísica cartesiana, que le sirve siempre de base) es empujado por el obispo Berkeley a extremos que rompen ya por completo los moldes de la metafísica cartesiana. El psicologismo de Locke había respetado la substancia de Descartes en su forma de substancia pensante, substancia extensa y Dios. En cambio el obispo Berkeley ataca directamente ese concepto de substancia extensa, de materia. La distinción hecha por Locke entre cualidades secundarias y cualidades primarias lo lleva a negar objetividad a las cualidades secundarias, pero a seguir concediendo plena existencia en sí y por sí a los cuerpos materiales, como substancia extensa. Pues bien: el obispo Berkeley no comprende (y tiene razón) cómo y por qué privilegia Locke estas cualidades primarias, y al carácter de puras vivencias del yo les añade además el de ser reproducciones fieles de una realidad existente en sí y por sí, fuera del yo. No lo comprende el obispo Berkeley ni lo comprendo yo. No tiene fundamento, porque si el sabor y el color son vivencias y como puras vivencias no tienen otra realidad que la de ser vivencias, «mis» vivencias, del mismo modo la extensión, la forma, el número, el movimiento, son también vivencias, exactamente lo mismo, iguales vivencias; y como tales vivencias no hay en ellas ninguna nota que nos permita trascender de ellas como vivencias para afirmar la existencia metafísica en sí y por sí de las cualidades que ellas mentan. Consecuente con el psicologismo, el obispo Berkeley descubre en todas las llamadas ideas el mismo carácter vivencial; y como todas ellas son vivencias, ninguna de ellas me puede sacar de mí mismo y trasladarme a una región de existencias metafísicas en sí y por sí.

Inmaterialismo

El obispo Berkeley, con una audacia extraordinaria, plantea el problema ontológico y metafísico: ¿qué es ser?, ¿qué es existir?, y el análisis psicológico no le permite dar a ese problema metafísico más que una respuesta psicológica. ¿Qué llamo yo ser? Ser llamo yo a ser blanco, ser negro, ser extenso, ser verde, ser amarillo, ser duro, ser blando, ser redondo, ser triángulo, ser dos, ser tres, ser cinco; a todo eso llamo ser. Por consiguiente, «ser» es ser-percibido; «ser» es ser percibido como tal blanco, como tal dos, como tal cinco, como tal forma. La percepción, como vivencia, es lo único que constituye el ser. No me es dado en ninguna parte un ser que no sea percibido por mí. Imaginen ustedes, dice, una realidad que no sea percibida, ni pueda serlo, ni esté conmigo, en suma, en ninguna relación vivencial. De esa realidad no tengo yo la menor noción; no conozco de ella nada, ni siquiera si la hay; no ya qué es, sino ni siquiera si la hay; porque si conociera que la hay, estaría con ella en una relación vivencial mínima, que es la de haberla, y de haberla para mí; porque si para mí tampoco la hay, ni siquiera hablar de ella puedo. De modo que ser no significa otra cosa que ser percibido. En nuestra terminología (la que nosotros estamos usando aquí) diremos que para el obispo Berkeley el ser de las cosas es la vivencia que de ellas tenemos.

Ven ustedes que aquí llegamos, con el obispo Berkeley, al idealismo subjetivo más completo, porque nuestro problema fundamental: ¿quién existe? es contestado por el obispo Berkeley diciendo: existo yo con mis vivencias; pero allende mis vivencias no existe nada. Él lleva su posición psicologista hasta ese extremo; se llama él a sí mismo inmaterialista; no quiere llamarse idealista porque tiene la coquetería de afirmar que su punto de vista es el de todo el mundo, aunque es realmente el más difícil, el más abstruso, el más antinatural de los puntos de vista. Él dice: ¡pero si es el punto de vista de todo el mundo! Usted va por el campo y le pregunta a un aldeano qué tiene delante, y le contesta: una carreta tirada por bueyes. Él quiere decir, naturalmente, que ve, que toca, que oye, lo que se ve, lo que se toca, lo que se oye. Algo que exista sin poder ser visto, oído, tocado, no existe para la mente humana natural y espontáneamente. Como ustedes ven, hay aquí un terrible juego de palabras, porque la mente

humana espontánea y naturalmente es realista. Es decir, que pone primero la existencia en sí y por sí de las cosas y luego su percepción por nosotros. Pero el obispo Berkeley afirma que la tesis natural es la suya, porque ser, para cualquiera, es precisamente ser tocado con las manos, visto con los ojos y oído con los oídos.

La realidad como vivencia

Se ha dado un paso enorme, es verdad, comparado con la actitud de Locke. Este paso enorme ha consistido en proseguir con el psicologismo hasta deshacer la noción de substancia material y quedarnos con la de pura vivencia o pura percepción. Pero en el obispo Berkeley queda todavía un residuo substancialista. El obispo Berkeley niega la existencia de la substancia material; pero en cambio afirma la existencia de la substancia espiritual. El yo me es conocido por una intuición directa. El *cogito* cartesiano sigue actuando perfectamente en la filosofía del obispo Berkeley: yo soy una cosa que piensa, una *res cogitans,* un espíritu que tiene vivencias. A mis vivencias no les corresponde nada fuera de ellas; pero esas vivencias son «mis» vivencias, y yo soy una substancia que las tengo. Mas como esas vivencias revelan además una regularidad en su paso por mi mente, se suceden escalonadamente, se engarzan las unas con las otras, se escalonan, se explican un poco las unas con las otras; como constituyen todo un conjunto de vivencias armónico —que es lo que llamamos el mundo— debo suponer y supongo (aparte de otros fundamentos que son de carácter moral y religioso y que en el obispo Berkeley pesan mucho, pero que no pueden entrar aquí, en nuestra discusión, que es puramente de teoría del conocimiento y de metafísica), debo suponer que aparte de esos otros hay motivos suficientes para poner ahora la existencia de un espíritu que sea el que ponga en mí todas esas vivencias. Esas vivencias no se ponen en mí ellas solas; las pone en mí Dios, que es puro espíritu, como yo. Y entonces podría pensarse con razón que la filosofía del obispo Berkeley es la que realiza con plenitud máxima la palabra del Evangelio: nosotros vivimos, nos movemos y estamos en Dios.

Hume

Como ustedes ven, queda un residuo de metafísica cartesiana en el obispo Berkeley, que es la substancia pensante, el espíritu y Dios. Ese residuo de metafísica cartesiana lo vamos a ver desaparecer como por magia ante los formidables embates del tercer gran representante del empirismo inglés, que es Hume. Lo mismo que Berkeley ataca el concepto de substancia material que todavía quedaba superviviente del cartesianismo en la filosofía de Locke, del mismo modo Hume va a atacar ahora el concepto de substancia espiritual, que quedaba todavía sobreviviente en el obispo Berkeley. Y lo va a atacar con la misma arma: el análisis psicológico, el psicologismo.

Impresiones e ideas

No creo que pueda haber ni exista lectura más entretenida, más embelesadora, que la de los libros de Hume, desde el punto de vista estrictamente psicológico. La maestría con que Hume toma un concepto, una idea cualquiera y la diseca, la analiza, la separa en sus partes, va adscribiendo cada parte a un origen psicológico diferente y deshace una en una hasta reducirla a la nada, es algo admirable, es algo simplemente estupendo. Este método de análisis psicológico, aplicado a la experiencia, le da los resultados magníficos que van a ver ustedes. Porque toda la filosofía de Hume se puede definir por su método. El método es sencillísimo: consiste en rectificar, precisar primeramente la terminología psicológica de sus antecesores; y con esa simple precisión de la terminología psicológica de sus antecesores, llega Hume a plantear con la mayor naturalidad el problema de todo análisis psicológico. Hume llama «impresiones» a los fenómenos psíquicos actuales, a las vivencias de presentación actuales: yo ahora tengo la impresión de verde. Y llama «ideas» —restringiendo ahora un poco el sentido de esta palabra— a los fenómenos psíquicos reproducidos, a las representaciones: yo que tenía la impresión de verde, ahora ya no tengo la impresión de verde; pero pienso en ella, la recuerdo o la imagino, y entonces tengo la idea de verde. De modo que tenemos impresiones; pero tenemos muchas más ideas que impresiones. Las impresiones que en un momento

determinado tenemos son relativamente pocas comparadas con el montón de ideas que tenemos, puesto que de cada impresión que en nuestra vida hemos recibido, la huella que ha quedado y que yo reproduzco merced a la memoria o a la imaginación o a la asociación de ideas, constituye un caudal de ideas mucho más numeroso que el de impresiones, puesto que la impresión tiene que ser actual. Ya cuando es rememorada no es impresión sino idea. Pues bien: de aquí se deduce clarísimamente el método maravilloso de Hume. Las impresiones son lo dado; no plantean problema psicológico ni problema metafísico ninguno. Las impresiones constituyen lo que me es dado, lo que está ahí; la última realidad es la impresión. Pero las ideas plantean un problema, que es a saber: ¿de qué impresiones proceden? Si una idea es simple; si es, por ejemplo, el recuerdo del verde, ese recuerdo del verde tiene el origen clarísimo de haber recibido yo antes la auténtica impresión de verde. Pero si la idea es compleja, como la idea de existencia, la idea de substancia, la idea de causa, la idea del yo; si es idea complicada, ¿cuáles son las impresiones de que procede? Tomar esas ideas, analizarlas en busca de la impresión de donde proceden, será el procedimiento que llevará a cabo Hume. ¿Qué encuentra la impresión correspondiente? Entonces la idea tiene ya su pasaporte legítimo; es una idea que se puede usar con toda tranquilidad, porque tiene realidad, puesto que procede de una impresión sensible recibida por mí; es la reproducción de una impresión sensible. Pero supongamos que, por mucho que se busque, no se le encuentre a una idea la impresión correspondiente. Pues entonces es una idea de contrabando, una idea que no tiene pasaporte, una idea que no se justifica; es una ficción imaginativa, quizá necesaria, fundada quizá en la ley psicológica de asociación de ideas; pero sería completamente injustificado pretender que a ella le corresponda realidad ninguna. Porque, como les dije a ustedes antes, realidad, para Hume, es impresión. Una idea a la cual no se le encuentre la impresión de donde es oriunda, es idea que carece por completo de realidad.

Substancia

Es maravilloso el arte psicológico con que Hume toma nociones complicadas y las analiza. Voy a hablarles a ustedes de cua-

tro de estas nociones, que son famosas en la historia de la filosofía por la belleza del análisis llevado a cabo. La primera es el análisis de la idea de substancia. La idea de substancia es una idea; ¿cuál es la impresión que le corresponde? Veamos; que se presente esa impresión; que la idea de substancia nos diga cuál es su carta de legitimidad. Nosotros miramos la idea de substancia y nos encontramos con que ella designa lo que llama Locke el «no sé qué», que está por debajo de las cualidades y de los caracteres. De modo que si yo digo: la substancia de esta lámpara, no quiero decir que se designe con la palabra substancia su color verde, porque la lámpara es algo más que el color verde; no quiero decir tampoco que designe este brazo, porque la lámpara es algo más que un brazo: es el color además del brazo. Si designa el color verde, deja de designar el brazo; si designa el brazo, deja de designar el color verde. Hume hace una descomposición como quien abre una naranja en cascos y muestra perfectamente que la idea de substancia no está originada por ninguna de las impresiones que actualmente yo recibo. No es tampoco la suma de ellas; porque por substancia no entendemos la suma de esas impresiones sino un *quid,* o como dice Locke, un «no sé qué», que sirve de soporte a todas esas impresiones, pero que no es ninguna de ellas. Es decir, que la idea de substancia no tiene impresión de donde pueda ser derivada y que la fundamente: y como no tiene impresión que la fundamente, es una idea formada por nosotros, es una idea ficticia, como diría Descartes, es una idea de nuestra imaginación.

Existencia

Pasemos ahora a la idea de existencia misma, a la mismísima idea de existencia. Cuando decimos que algo existe, nosotros podemos encontrar la impresión correspondiente al «algo» del cual decimos que existe. Pero cuando añadimos que existe, ese existir del algo, esa existencia es algo que no encontramos en impresión ninguna. Si yo digo que este vaso de agua existe, y analizo lo que quiero decir, me encuentro con una multitud de impresiones, que son las del vaso de agua. Pero ¿dónde está la impresión de que existe, la impresión de la existencia? No es tampoco la suma de todas las impresiones ni una impresión en

particular. Luego la existencia del vaso de agua es algo a lo cual no corresponde ninguna impresión. Es otra idea hecha por nosotros, forjada por nosotros, por nuestra imaginación.

El yo

Pero hay más todavía: Locke después de Descartes y seguido por el obispo Berkeley, no duda un instante de la existencia de la substancia «yo». Pero examinemos qué quiere decir el yo. Descartes, al decir que el yo es una intuición que yo tengo de mí mismo, comete un error psicológico garrafal. Yo tengo intuición de verde, de azul; tengo intuición del miedo que siento; tengo intuición de la vivencia que estoy teniendo, de la vivencia de azul, de la vivencia de coraje, de la vivencia del esfuerzo que estoy haciendo para hablar. Pero ¿dónde está la vivencia que no sea vivencia de algo sino vivencia del yo? Me miro a mí mismo por dentro y encuentro una serie de vivencias, pero ninguna de ellas es el yo; muchas vivencias que se suceden repetidamente unas a otras, pero ninguna de ellas es el yo. Cada una de ellas tiene referencia al yo; digo: es «mi» vivencia; pero voy a ver en esa vivencia lo que la vivencia tiene de mí y no encuentro nada. Encuentro verde, azul, esfuerzo; pero no me encuentro a mí mismo dentro de esa vivencia, por mucho que analice y que deshaga. Entonces tengo que concluir que a la idea «yo» no le corresponde ninguna impresión; no procede de ninguna impresión; es otra idea ficticia; es otra idea hecha por nosotros. Nosotros tomamos nuestras vivencias, las hacemos un haz, y decimos: esto es el yo; pero si miramos lo que hay en ese haz, veremos que hay muchas vivencias, pero ninguna de esas vivencias es el yo, sino que el yo lo hemos añadido caprichosamente nosotros. La substancia pensante de Descartes, el yo de Descartes, que había sido todavía respetado por Locke y por Berkeley, se desvanece. Ya no hay yo; ya no existe el yo.

Causalidad

El más célebre de los análisis de Hume es el de la causalidad. Cuando decimos que la causa produce el efecto, ¿qué impresión

corresponde a ese producir el efecto la causa? No corresponde ninguna impresión. Si yo analizo la relación de causalidad, me encuentro con que algo A existe; de él tengo impresión; luego tengo la impresión de algo B; pero no tengo nunca la impresión de que de A salga ninguna cosa para producir B. Yo veo que hace calor; tengo la impresión de calor; luego mido el cuerpo y lo encuentro dilatado; pero que del calor salga una especie de cosa mística que produzca la dilatación de los cuerpos, eso es lo que no veo de ninguna manera. Por mucho que mire, no encuentro que corresponde a la productividad de la cosa ninguna impresión. Luego esto de la causalidad es otra ficción, como el yo, como la existencia, como la substancia. Son haces, asociaciones de ideas. La frase «asociación de ideas» ha sido inventada por Hume. El concepto de asociación de ideas procede de Aristóteles, pero la frase «asociación de ideas» es de Hume, tanto que ha pasado al lenguaje filosófico y psicológico con la palabra «idea», en el sentido de Hume. En pleno siglo XX nos sorprenden los escritores filosóficos hablando de la asociación de ideas, en la cual toman la palabra idea en el sentido de Hume. Deberían decir asociación de representaciones, o de memorias, o de imágenes, sean de lo que fuere, según la terminología. Pero la toman en el sentido de Hume.

Y bien: estos haces, estas ideas ficticias que son: substancia, existencia, el yo, la causalidad, no son caprichosas. Están hechas en virtud de una regularidad, principalmente en virtud de la asociación de ideas; asociación por semejanza: suelen acoplarse y unirse dos ideas cuando son parecidas, semejantes; asociación por contigüidad: suelen acoplarse en nuestra memoria y unirse ideas que están juntas, una al lado de otra; impresiones que se repiten muchas veces unidas, al convertirse luego en ideas, cuando pienso en alguna de ellas inevitablemente me surge la idea de la otra, por sucesión. Y la causalidad no es más que un caso particular de esta asociación de ideas.

La «creencia» en el mundo

Como ustedes ven, la conclusión que de aquí se saca es clara y terminante. Hume es un hombre de una absoluta coherencia en su pensamiento. Primera conclusión que sacamos: la metafísica es imposible. Ya ven ustedes si ha sido útil esta teoría del cono-

cimiento previa; porque ya justamente por la teoría del conocimiento llegamos a ver que la noción de substancia externa, que la noción de substancia interna, son dos nociones a las cuales no corresponde impresión ninguna, o sea, que son ficticias. Por consiguiente, es un problema que no tiene sentido plantear si existen substancias o no existen. No tiene sentido plantearlo y menos hay posibilidad de resolverlo. A la pregunta metafísica de ¿quién existe? contestaba Descartes: existo yo, la extensión y Dios; contestaba Locke lo mismo que Descartes; contestaba Berkeley: existo yo y Dios, pero no la extensión; y Hume contesta muy sencillamente: no existo yo, ni la extensión, ni Dios; lo único que hay son vivencias. Mis vivencias, caprichosamente unidas, sintetizadas por mí, las llamo «yo»; pero que a esa palabra yo, a esa idea yo, corresponda una realidad substancial en sí y por sí que sea el yo, el alma, eso no se puede averiguar ni tiene sentido preguntarlo. Del mismo modo, mis vivencias aluden a realidades fuera de mí. Pero yo no encuentro en ninguna parte substancias ni cuerpos, sino sólo vivencias. Por consiguiente, lo único que puedo tener es creencia, *belief,* en el mundo exterior. Yo creo que el mundo exterior existe; creo que este vaso existe, que si bebo el agua que contiene voy a refrescar la boca; creo que esta lámpara existe; pero lo creo porque estoy acostumbrado a creerlo así por el hábito, por la asociación de ideas. Pero la existencia metafísica en sí y por sí de un mundo exterior allende mis vivencias, eso no está dado en lo único que yo puedo barajar, en lo único que me es dado: las impresiones.

Remata, pues, el empirismo inglés de Hume en un positivismo, en una negación de los problemas metafísicos, o en un escepticismo metafísico, como ustedes quieran llamarlo. Hume, claro está, no llega a poner en entredicho la ciencia; pero le pone un basamento, un fundamento caprichoso: el fundamento de la ciencia es la costumbre, el hábito, la asociación de ideas; fenómenos naturales, psicológicos, que provocan en mí la creencia en la realidad del mundo exterior. Yo estoy convencido de que mañana sale el sol; pero es nada más que porque estoy acostumbrado a verlo salir todos los días. Una razón no la hay. Que a la causa siga el efecto, está bien, porque yo estoy acostumbrado constantemente a ver que el efecto B sobreviene siempre que se produce la causa A; pero no existe una razón que haga de la relación causal una relación apodíctica.

Positivismo metafísico

Como ustedes ven, aquí el psicologismo del empirismo inglés ha llegado a su máxima exageración, si se puede decir; a sus más remotas y más radicales consecuencias. La psicología lo ha invadido todo. El psicologismo ha deshecho la lógica y la ontología. El mundo de Hume es un mundo sin razón, sin lógica. Es así porque así es, porque yo lo creo en virtud de la costumbre, del hábito, de la asociación de ideas, de fenómenos biológicos en mi espíritu considerado naturalísticamente. Del mismo modo la ontología ha desaparecido. Todos los conceptos ontológicos fundamentales: el de substancia, el de existencia, han sido analizados y se han evaporado en puros haces de sensaciones. El psicologismo *à outrance* del empirismo inglés ha volatizado el problema lógico y el problema metafísico, y ésta es justamente la característica del positivismo. Claro es que Hume cree que hay una ciencia posible, que hay creencias comunes de todos los hombres; pero es porque el hombre es un ser de acción, el hombre necesita actuar, necesita vivir, y para vivir necesita contar con ciertas regularidades de las cosas. Aquellas regularidades de las cosas que salen bien; aquellas esperanzas que el hombre concibe y que luego se cumplen, como la de que salga el sol mañana, adquieren poco a poco el carácter de verdades. Por eso, en el fondo, lo mismo que Hume es el predecesor del positivismo, puede decirse que también es el predecesor del pragmatismo, porque la única justificación de la verdad viene a ser, para Hume, la constancia habitual, la ejecutividad efectiva de esas percepciones que la esperanza, día tras día, va remachando en nosotros.

Lección XIII

EL RACIONALISMO

Balance del empirismo inglés

En la lección anterior no me fue posible hacer el balance general del empirismo inglés. No me fue posible sacar las conclusiones que de esta magna especulación psicológica, prolongada durante más de siglo y medio, pueden extraerse para nuestro problema de teoría del conocimiento y de metafísica, que son problemas indisolublemente unidos. Es, pues, necesario que intentemos hoy, ante todo, ese balance, esa liquidación general del empirismo inglés; ver qué es lo que el empirismo inglés aporta positivamente al problema metafísico, al problema del conocimiento y, por otra parte, en qué obstaculizan los ingleses el recto caminar hacia una solución de estos problemas.

Si quisiéramos resumir en una sola expresión breve lo más esencial en el punto de vista adoptado por el empirismo, tendríamos que decir que el empirismo es el esfuerzo más grande que se conoce en la historia del pensamiento humano para reducir el pensamiento a pura vivencia. Dicho así parece como que no se hace sino la comprobación de un hecho histórico; pero ya ustedes tienen una clara visión detallada de lo que esto significa. Significa en primer término el descoyuntamiento que la filosofía inglesa lleva a cabo de los elementos conectados en la unidad del conocimiento.

La descripción fenomenológica que hicimos del conocimiento nos revela que el conocimiento es una correlación entre un sujeto y un objeto mediante un pensamiento. Los elementos esencia-

les del conocimiento son el sujeto cognoscente y el objeto conocido, ambos en correlación indisoluble, y esa correlación se sustenta sobre el gozne del pensamiento. Pues bien: lo que hace el empirismo inglés es, en primer lugar, desconectar entre sí estos tres elementos; tomar el elemento pensamiento y despojarlo de toda relación con los otros dos. Esa relación con los otros dos consiste principalmente en que el sujeto da al pensamiento un sentido; enuncia, acerca del objeto, una tesis. El carácter enunciativo, el carácter de mención, plena de sentido, que tiene el pensamiento, desaparece para los ingleses, y queda el pensamiento sólo como pura vivencia. Ésta es, a mi entender, la más exacta y más profunda operación que los ingleses han llevado a cabo en su análisis del conocimiento. Pero al desconectar de esta suerte el pensamiento, del sujeto por un lado y del objeto por el otro; al prescindir de lo que todo pensamiento tiene de enunciativo, de tético, de tesis (afirmación o negación acerca de algo); al prescindir, pues, del carácter lógico y de la referencia ontológica al objeto, los ingleses toman el pensamiento como un puro hecho; como un puro hecho de la conciencia; como algo dado ahí; como un hecho que está ahí. Y se proponen, al modo de los naturalistas, explicar cómo ese hecho adviene y se produce en virtud de otros hechos anteriores.

En suma, si me permiten ustedes el empleo de un neologismo que cada día se va haciendo más indispensable en la filosofía actual, diremos que al convertir los ingleses el pensamiento en pura vivencia, lo toman con su carácter puramente «fáctico», hacen de él un puro hecho. La consecuencia de esta actitud —que ya es clara desde Locke, aunque éste no la lleva a sus últimas consecuencias, sino Hume— es, primeramente, la eliminación del objeto como cosa. Esta eliminación del objeto como cosa la lleva a cabo Berkeley. En segundo lugar, la eliminación del sujeto mismo como cosa. Esta eliminación la lleva a cabo Hume. De modo que por un lado la noción de objeto se desvanece, puesto que el pensamiento es una pura vivencia, es un hecho, y ese hecho ya no es referido a ningún objeto fuera de él ni a ningún sujeto que lo fragüe o que lo cree. Preséntase el pensamiento como un puro hecho psicológico. ¿Qué se proponen con esto los ingleses? Se proponen algo sumamente plausible: se proponen acabar con la noción de cosa en sí misma. En efecto, la raíz profunda del idealismo, desde el mismo Descartes, es eliminar del

tablero filosófico esa noción de cosa en sí misma. No hay cosas en sí mismas. Lo que llamamos las cosas son los términos de nuestras vivencias; son los objetos intencionales de nuestras vivencias. Así es que en esto los ingleses dieron un paso extraordinariamente fecundo para toda la historia del pensamiento moderno, insistiendo sobre la imposibilidad, sobre el absurdo, de pensar una cosa en sí misma. El absurdo lo expone en dos palabras y con una precisión matemática Berkeley, cuando advierte que pensar una cosa en sí misma es una contradicción, porque es pensar una cosa en cuanto que no es pensada. Cosa en sí es la cosa no pensada por nadie: y pensar la cosa no pensada por nadie, es una contradicción.

Por consiguiente, el empirismo inglés llega a ser la forma más plena, más completa del idealismo psicológico. Este idealismo psicológico consiste: primero, en descoyuntar el acto del conocimiento que comprende estos tres términos: sujeto, pensamiento, objeto, y no tomar como término de investigación filosófica más que el pensamiento mismo; segundo, en negar toda realidad «en sí» al objeto y al sujeto. No queda, pues, como realidad «en sí» nada más que el pensamiento, nada más que la idea, nada más que la impresión, según la terminología de Hume. Y de aquí la contestación a la pregunta metafísica: ¿quién existe? Si no existe el sujeto, si no existe el objeto, no existe más que el pensamiento como vivencia, el pensamiento desconectado de aquello a que se refiere y de aquel que lo refiere a ello. Por consiguiente, lo que llamamos «realidad», es una mera creencia, fraguada por la combinación o asociación de los pensamientos, de las ideas; es otro hecho que se deduce de los hechos llamados pensamientos. Y lo que llamamos el yo o el alma es también una mera hipótesis, en la cual creemos por las mismas razones de hábito y de costumbre por las cuales creemos en la existencia del mundo exterior. Lo único que queda como última realidad, la contestación suprema a la pregunta metafísica: ¿quién existe? sería pues ésta: las vivencias y nada más.

Nos encontramos aquí con un positivismo, con un fenomenalismo, con un sensualismo —como quiera llamársele— que a lo que más se parece es a la posición positivista de algunos filósofos alemanes modernos, como Ernesto Mach y Avenarius. Lo dado son las sensaciones y nada más. Según esto, sólo hay dos ciencias universales: una ciencia de las sensaciones hacia acá (la psicología), otra ciencia de las sensaciones hacia allá (la física).

Con las sensaciones aliándose unas con otras, en combinaciones y asociaciones sintéticas varias, componemos eso que llamamos los objetos, que no son más que síntesis de sensaciones. Esos objetos son las realidades físicas. Con esas sensaciones hacemos al propio tiempo el sujeto; y esas sensaciones, mirando hacia la composición sintética que llamamos sujeto, dan de sí la psicología. La psicología es, pues, (como lo es en efecto para Ernesto Mach) la cara que mira hacia acá de esa realidad que son las puras vivencias; mientras que la cara que mira hacia allá es la composición objetivadora de eso que se llama la física.

Crítica al empirismo inglés: la vivencia como vehículo del pensamiento

Éste es el balance que podemos extraer en líneas generales del empirismo inglés. ¿Qué juicio podemos nosotros ahora fallar sobre esta teoría? ¿Qué debemos pensar, qué pensamos, qué pienso yo, en suma, sobre esta teoría del empirismo inglés? Lo primero que se advierte es que el empirismo inglés arruina por completo lo esencial del conocimiento. El empirismo inglés priva al conocimiento de base y de sentido. En efecto, el empirismo elimina del pensamiento lo que tiene de lógico. ¿Y qué es lo que el pensamiento tiene de lógico? Lo que el pensamiento tiene de lógico es lo que tiene de enunciativo, o como puede decirse también, de tético, de tesis, de afirmación o negación de algo. Todo pensamiento es, en efecto, una vivencia; pero además de una vivencia, todo pensamiento es una vivencia que dice, que pone, que afirma o que niega algo del objeto; y lo afirma o lo niega del objeto con sentido. ¿Qué significa «con sentido»? Significa que esta enunciación, esta tesis, esta afirmación que hace el pensamiento tiene un valor objetivo; es decir, que aquello de quien lo dice tiene un ser; que ese ser «es», y que ese ser constituye el término natural del conocimiento. Los ingleses se encuentran con que el pensamiento tiene dos faces, dos caras: una que es la de vivencia pura y otra que es la enunciativa de algo; la una en que el pensamiento es modificación puramente psicológica en la conciencia; la otra en que el pensamiento señala y afirma o niega algo de algo, la parte enunciativa. Pero los ingleses prescinden de la parte enunciativa. ¿Y por qué prescinden de la parte enun-

ciativa? Porque los ciega el carácter vivencial del pensamiento y no advierten que en el conocimiento la vivencia no es, para el sujeto, sino un trampolín, una especie de base, por medio de la cual el sujeto, apoyándose en la vivencia, quiere enunciar algo acerca de algo. Tomemos, por ejemplo, la crítica clásica que Berkeley hace del concepto general. Berkeley dice: los conceptos generales no existen; el triángulo no existe; el triángulo es únicamente un nombre, *flatus vocis;* con lo cual el empirismo renueva el nominalismo de la Edad Media. Pues bien: ¿cómo muestra, cómo demuestra, cómo explica Berkeley lo que él quiere decir? Lo demuestra con una argumentación al parecer muy convincente. Dice: la prueba de que el triángulo no existe es que intenten ustedes —invita al lector— realizar la idea de triángulo; intenten ustedes imaginar ese triángulo y no podrán, porque imaginarán un triángulo que será isósceles o escaleno necesariamente; porque a la vez no puede ser ambas cosas; y sin embargo la palabra, el *nomen,* el nombre del triángulo se refiere a algo que tendría que ser a la vez isósceles y escaleno. Ahora bien: ustedes no lo pueden realizar, no lo pueden imaginar, no lo pueden dibujar, no es posible que se dé en la naturaleza ningún triángulo a la vez isósceles y escaleno. Luego triángulo es un mero nombre.

¿Qué ha pasado aquí? Pues sencillamente, que hipnotizado por la vivencia pura, ha olvidado Berkeley que esa imagen que nos invita a realizar no es el pensamiento, sino que es la vivencia, y que por encima de esa vivencia, lo que realmente llamamos pensamiento es aquello que la vivencia enuncia. Es claro que no podemos imaginar un triángulo que no sea ni escaleno ni isósceles; tendrá que ser una de las dos cosas. Pero es que el triángulo que imaginamos no es el triángulo en que pensamos, sino que el triángulo que imaginamos es un a modo de trampolín sobre el cual necesariamente hacemos la enunciación lógica, la enunciación racional. El pensamiento racional no es la imagen con la cual pensamos racionalmente. La imagen o la vivencia con la cual pensamos, o sea, enunciamos, no puede confundirse en modo alguno con la enunciación misma. La imagen o la vivencia es una cosa, y lo mentado, lo mencionado, lo aludido por la imagen o vivencia, es otra muy distinta. El pensamiento es lo aludido, lo mentado por la imagen y la vivencia; lo que la imagen y la vivencia necesariamente sirven para querer decir. Esto que la

imagen y la vivencia quieren decir, es el aspecto enunciativo, racional, lógico, puro del pensamiento, que los ingleses no veían porque estaban hipnotizados por el carácter vivencial mismo. El carácter vivencial mismo es un hecho psicológico, concreto, determinado. Yo, en efecto, si me propongo realizar imaginativamente el triángulo, no puedo realizarlo más que o isósceles o escaleno. Pero es que lo que yo llamo pensamiento no es sólo la vivencia, sino la vivencia en tanto en cuanto sirve de signo para designar allende ella misma una enunciación intelectual, que no podría ser designada más que por los medios limitados, psicológicos, de una vivencia. Pero la vivencia no está allí más que como representante de aquello a que se refiere: la enunciación pura.

Habiendo eliminado, pues, el empirismo este carácter enunciativo, lógico, del pensamiento, ha suprimido la objetividad del conocimiento. Ha suprimido de pronto la objetividad del conocimiento, porque ha suprimido toda referencia al objeto. Aquí los empiristas cometen exactamente el mismo error, pero en otro plano. Ellos quieren, con mucha razón, anular el ser en sí, anular la cosa en sí. Con mucha razón quieren acabar con el realismo aristotélico. Tienen mucha razón en esto. El realismo aristotélico supone el absurdo de que las cosas existen independientemente de que sean o puedan ser conocidas por nadie. Está perfectamente bien demostrado por Berkeley que esto es absolutamente absurdo, porque, ¿qué sentido tiene el hablar de un objeto impensable? Sólo el decir objeto impensable es ya pensarlo en cierto modo. De manera que en eso tienen perfecta razón los empiristas. Pero al querer anular el ser en sí de las cosas, resulta que anulan todo el ser de las cosas; como si no hubiese entre ser en sí y no ser un término medio. Ellos creen que o la cosa es en sí o no es en absoluto. Pero es que hay un modo de ser que no es el ser en sí. El «en sí» es aquí lo importante. Hay un modo de ser que precisamente es el ser en el conocimiento y para el conocimiento, en la correlación del conocimiento, un ser que no es el ser en sí pero que no es cero de ser, sino que es un ser puesto, propuesto, mejor dicho: el ser del conocimiento.

Los ingleses cometen este error. Y ahora, si estuviera aquí uno de ellos —Hume, por ejemplo— se indignaría mucho conmigo; porque en el fondo conservan un residuo de realismo. En el fondo no se han logrado desprender por completo del realismo aristotélico. Y ¿cuál es ese residuo de realismo que llevan dentro

del cuerpo y que no se dan cuenta que lo llevan? Pues muy sencillamente: el creer que no hay más que el ser en sí. Pero entonces, como siguen pensando el ser bajo la especie realista del ser en sí; como siguen conservando, como residuo del realismo, el «en sí», no encuentran naturalmente en el objeto ningún «en sí»; y entonces le quitan todo ser, sin comprender que esto no es posible. Lo mismo pasa en el sujeto. Hume hace el análisis, se encuentra con que no hay impresión que corresponda al yo y que no hay yo «en sí»; y saca la conclusión: pues no lo hay en absoluto. Y entonces, ¿qué hacen? Que conservan el «en sí» en el pensamiento, en las vivencias. Las vivencias son, para ellos, cosas en sí mismas. Por eso Berkeley y Hume dicen: nosotros no estamos en contradicción con el punto de vista ingenuo de todo el mundo; decimos que esta lámpara existe, decimos que este papel existe, porque existir es ser percibido. Y es que han inyectado a la vivencia el carácter de la cosa realista que tiene en Aristóteles la cosa. En Aristóteles el «en sí» lo tenía la cosa y ellos lo han puesto en la vivencia y lo han quitado del objeto y del sujeto. Pero esto es un residuo de realismo. Estos buenos señores ingleses son aristotélicos sin saberlo, que es lo peor que se les podría decir.

Entonces, ¿qué va a pasar aquí? Pues pasa que va a ser preciso que venga alguien que advierta, que vea, que hay una modalidad del ser que no es ni el ser en sí ni la nada; sino que hay una modalidad del ser que consiste en ser objeto para un sujeto. En la correlación irrompible del conocimiento, el ser del objeto no es un ser en sí. Pero una cosa es que no sea un ser en sí y otra cosa es que no sea. ¿Cuál será este ser? Será un ser lógico; un ser puesto para ser conocido; un ser propuesto; un ser problema. Por eso podemos acentuar el dicho de Berkeley, de que ser es ser percibido. Pero una vez que el ser es percibido; una vez que esta lámpara es el término de mi percepción de esta lámpara, ¿qué es esta lámpara como objeto de conocimiento? Está aquí como ser percibido y otra cosa es ser conocido; y el ser de lo conocido es un ser conocido. Ese ser conocido, que no es en sí pero que es más y distinto del ser percibido, eso es lo que habrá que esperar a que llegue Kant para que nos explique bien lo que es. Y Kant nos explicará perfectamente en qué consiste este nuevo ser, que no es el ser en sí, y que tampoco es el puro término de la percepción, inmanente a la percepción misma.

Leibniz

Pero antes de que Kant llegue, hay que abrirle, hay que prepararle el camino; hay que darle los elementos para la solución de este problema difícil. Estos elementos para la solución en parte están ahí: los análisis destructores de Hume. Pero faltan otros elementos; falta una acentuación nueva, una explicación clara de los elementos racionales, puros, puramente intelectuales, que hay en el pensamiento y en el conocimiento. Esa explicitación, esa elaboración de lo racional en el pensamiento será necesaria para que Kant pueda trabajar; y Leibniz va a ser quien va a proporcionar las bases para Kant.

Leibniz es un gran espíritu. Es uno de los filósofos más considerables que ha conocido la humanidad. Es uno de los hombres de quien con mayor razón puede decirse que son cabezas enciclopédicas. Está realmente a la altura de un Aristóteles o de un Descartes. En su tiempo tuvo una autoridad científica indiscutida, no sólo en filosofía sino también en física, en matématicas, en jurisprudencia, en teología. En todo aquello en que él puso su mano, alcanzó las más altas cumbres del saber, de la meditación, de la percepción lógica en el desenvolvimiento de su pensamiento.

Pues bien: Leibniz, que vivió en la segunda mitad del siglo XVII, tuvo la percepción clarísima de dónde se encontraba la falla, el defecto, el punto flaco del empirismo inglés; y eso que no pudo conocer del empirismo inglés nada más que la obra de Locke. Sin embargo, le bastó el conocimiento de la obra de Locke para llegar inmediatamente al punto central en donde estaba la originalidad, pero al mismo tiempo también la falla, el peligro, del empirismo inglés. Vio inmediatamente que el error del empirismo consistía en su intento de reducir lo racional a fáctico; la razón a puro hecho. Porque hay una contradicción fundamental en esto: si la razón se convierte en puro hecho, deja de ser razón; si lo racional se convierte en fáctico, deja de ser racional, porque lo fáctico es lo que es sin razón de ser, mientras que lo racional es lo que es razonablemente; es decir, no pudiendo ser de otra manera. Por consiguiente, vio inmediatamente, con una gran claridad, que el defecto fundamental de todo psicologismo, al considerar el pensamiento como vivencia pura, es que lo racional se convertía en puro hecho; es decir, dejaba caer su raciona-

lidad como un adminículo inútil. Pero no hay nada más contradictorio que eso: que lo racional deje caer su racionalidad, porque entonces lo que queda es lo irracional.

Verdades de hecho y verdades de razón

Así, pues, el punto de partida de Leibniz es este punto céntrico, desde las primeras líneas del libro que dedica a refutar a Locke. Locke había escrito *Ensayo sobre el entendimiento humano;* Leibniz leyó ese libro, lo estudió a fondo y luego redactó unas notas que se publicaron, con el título de *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* después de la muerte de Locke. Las primeras líneas de este libro comienzan ya desde luego planteando el problema en su punto céntrico: distinguiendo verdades de razón y verdades de hecho. El conocimiento humano se compone de unas verdades que llamamos «de razón» y de otras verdades que llamamos «de hecho»: *vérités de fait* y *vérités de raison.* ¿En qué se distinguen unas de otras? Las verdades de razón son aquellas que enuncian que algo es de tal modo que no puede ser más que de ese modo; en cambio las verdades de hecho son aquellas que enuncian que algo es de cierta manera, pero que podría ser de otra. En suma, las verdades de razón son aquellas verdades que enuncian un ser o un consistir necesario; mientras que las verdades de hecho son aquellas verdades que enuncian un ser o un consistir contingente. El ser o el consistir necesario es aquel que es lo que es sin que sea posible concebir siquiera que sea de otro modo. Así el triángulo tiene tres ángulos y es imposible concebir que no los tenga; así todos los puntos de la circunferencia están igualmente alejados del centro y es imposible concebir que sea de otro modo. En cambio si decimos que el calor dilata los cuerpos, es así: el calor dilata los cuerpos; pero podría ocurrir que el calor no dilatase los cuerpos. Las verdades matemáticas, las verdades de lógica pura, son verdades de razón; las verdades de la experiencia física son verdades de hecho; las verdades históricas son verdades de hecho.

Corresponde esta división netamente a la división que hacen los lógicos entre juicios apodícticos y juicios asertóricos. Juicios apodícticos son aquellos juicios en donde el predicado no puede por menos de ser predicado del sujeto o, dicho de otro modo, en

donde el predicado pertenece necesariamente al sujeto, como cuando decimos que el cuadrado tiene cuatro lados. Todas las proposiciones matemáticas son de este tipo. Juicios asertóricos, en cambio, son aquellos juicios en donde el predicado pertenece al sujeto, pero el pertenecer al sujeto no es de derecho sino de hecho. Pertenece al sujeto, efectivamente, pero podría no pertenecer, como cuando decimos que esta lámpara es verde. Que esta lámpara es verde, es algo que es cierto: pero es una verdad de hecho, porque podría ser rosa igualmente.

El problema que se había planteado Locke era el problema del origen de las ideas, del origen de las vivencias complejas. Ese problema se plantea también Leibniz, pero partiendo de esta distinción: verdades de hecho, verdades de razón. Y en primer término las verdades de razón. Las verdades de razón, ¿pueden ser oriundas de la experiencia? En manera alguna. ¡Cómo van a ser las verdades de razón oriundas de la experiencia! Si las verdades de razón fuesen oriundas de la experiencia, serían oriundas de hechos, porque la experiencia son hechos. Y si fueran oriundas de hechos, las verdades de razón serían verdades de hecho; es decir, no serían razón, no serían verdades de razón; serían tan contingentes, tan causales, tan accidentales como son las mismas verdades de hecho. Por consiguiente, es inútil pensar siquiera que puedan las verdades de razón originarse en la experiencia.

Génesis de las verdades

Entonces quedará que son innatas. ¿Innatas? ¿Por qué no? Explicaremos lo que queremos decir cuando decimos que las verdades de razón son innatas. Por innatas no entendemos decir que nazcan los niños al mundo sabiendo geometría analítica. No; esto no. Innato no quiere decir que estén totalmente impresas en nuestro intelecto, en nuestro espíritu, en nuestra alma esas verdades; quiere decir que están virtualmente impresas. Innato quiere decir, pues, germinativamente, seminalmente; como en un semen o en un germen hállanse estas ideas en el espíritu; constituyen el espíritu mismo. En el curso de la vida del espíritu, esas ideas se desenvuelven, se explicitan, se formulan, se separan unas de otras, se establecen, se forman en su relación. La matemática surge, la matemática se aprende. Pero ¿qué es aprender matemática?

Aprender matemática no es algo que se parezca en lo más mínimo a la comunicación que un hombre pueda hacer a otro de una verdad de hecho. Si alguien viene y me dice: el rosal del patio de usted ha florecido, éste es un nuevo conocimiento de hecho que entra en mí. Pero así no se aprende matemáticas. Aprender matemáticas consiste en que las matemáticas latentes que están en uno salgan a flote; que uno mismo descubra las matemáticas. Y el propio Leibniz, en sus *Nuevos ensayos,* recuerda la teoría de la reminiscencia, de Platón, aquel diálogo en que Sócrates llama a un esclavo joven de Menón, para demostrar a sus oyentes que ese niño también sabía matemáticas sin haberlas aprendido, porque las matemáticas surgen, nacen en el espíritu por puro desenvolvimiento de los gérmenes racionales que hay en él.

En este sentido seminal, genético, germinativo, puede decirse que las verdades de razón son innatas. Pero naturalmente, no en el sentido ridículo de pensar que un ignorante, que un niño sabe ya geometría. Pero cualquier hombre puede saberla, y no necesita para ello de la experiencia, sino solamente del desenvolvimiento de esos gérmenes que están ahí. Expresa esto Leibniz de una manera perfecta, clara, cuando propone que al lema fundamental de los empiristas, al viejo adagio latino, aristotélico de *«Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu»* (o sea: «nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos»), se añada: *«Nisi intellectus ipse».* Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos, a no ser el propio intelecto, con sus leyes, con sus gérmenes, con todas esas posibilidades de desarrollo, que no necesitan más que desenvolverse en el contacto con la experiencia.

En suma, la teoría de Leibniz sobre el origen de las verdades de razón descubre lo que a partir de él, y sobre todo en Kant, vamos a llamar *a priori. A priori* es un término latino que quiere decir, en estos razonamientos filosóficos, independiente de la experiencia. Diremos, pues, que las verdades de razón son *a priori,* independientes de la experiencia, son previas a la experiencia o, mejor dicho, ajenas a ella; se desarrollan floreciendo de los gérmenes que hay en nuestro espíritu, sin necesidad de haber sido impresas en nosotros por la experiencia, la cual no podría imprimirlas porque lo que imprime en nosotros la experiencia son los hechos, y los hechos son siempre contingentes, nunca necesarios.

Después de las verdades de razón, viene el estudio de las verdades de hecho. Las verdades de hecho sí son oriundas de la experiencia; no tienen otro origen; son en efecto, producidas por la experiencia; están impresas en nosotros por medio de la percepción sensible. Son verdades como esas que les decía a ustedes antes: esta lámpara es verde. Esas verdades, empero, que son en efecto contingentes, que no son necesarias, no por eso carecen de cierta objetividad; son objetivas; enuncian también lo que el objeto es; nos dicen la consistencia del objeto. Pero eso que el objeto es, esa consistencia del objeto que es, en efecto, el contenido de las verdades de hecho, constituye un conocimiento de segundo orden, un conocimiento inferior. El ideal del conocimiento es el conocimiento necesario, el conocimiento que nos suministran las verdades de razón. Pero las de hecho no dejan de tener cierta objetividad, porque en efecto así son las cosas. Esta lámpara es en efecto verde; hay pues cierta objetividad en este conocimiento. ¿De dónde le viene la objetividad a este conocimiento de las verdades de hecho? Le viene de que se sustentan todas las verdades de hecho en un principio de razón. Las verdades de hecho tienen una base en el principio de razón suficiente. Una verdad de hecho está fundada, en tanto en cuanto podemos buscar y dar la razón de por qué es así. Esta lámpara es verde, pero pudiera ser rosa. Si es verde, es por algo; es porque el que la hizo, la hizo verde; y la hizo verde por algo: porque se lo mandaron, y se lo mandaron por algo: porque el cliente lo había pedido, y el cliente lo había pedido por algo, y así sucesivamente. De modo que si consideramos que cada una de las verdades de hecho está fundada en el principio de razón suficiente, y si prolongamos la serie de razones suficientes a cada una de las causas de las verdades de hecho lo suficientemente lejos, cada prolongación será un afianzamiento más de la objetividad de esas verdades de hecho. El ideal sería llegar a una causa que no necesitase a su vez de la aplicación del principio de razón suficiente, sino que fuese una causa que ya constituyese, dentro de sí, la necesidad; es decir, que fuese al mismo tiempo un hecho y una verdad de razón. Tal cosa es Dios. Por consiguiente, en Dios no hay verdades de hecho y verdades de razón: todas son verdades de razón. En Dios desaparecería la distinción entre verdades de hecho y verdades de razón, porque como Dios conoce actualmente toda la serie infinita de razones suficientes que han

hecho que cada cosa sea lo que es, como Dios conoce toda serie de razones de ser de las cosas, ningún juicio es en él asertórico y puramente contingente, sino que es necesario. Como él conoce toda la serie infinita actualmente, para él lo contingente deja de serlo y se transforma en necesario. La verdad de hecho deja de ser verdad de hecho y se transforma en verdad de razón. Entonces surge ante nosotros un conocimiento real, puro, un ideal de conocimiento, que consiste en acercarnos lo más posible a ese conocimiento divino: que consiste en acumular tal cantidad de series de conocimientos fundados en los principios de razón suficiente de cada cosa, que la cosa esté apoyada cada vez más en razones suficientes y vaya deviniendo cada vez más una verdad necesaria, una verdad de razón, en vez de ser una verdad de hecho.

Racionalidad de la realidad

Hay, pues, para Leibniz un ideal de conocimiento que es el ideal de la pura racionalidad; y entre ese ideal de conocimiento plenamente realizado en la lógica y en las matemáticas y el conocimiento un poco inferior de las verdades de hecho que están en la física, entre ese ideal y esta inferior realidad del conocimiento humano, no hay un abismo, sino por el contrario una serie de transiciones continuas, una continuidad de transiciones, de tal suerte que el esfuerzo del conocimiento ha de consistir en convertir cada vez más amplios territorios de verdades de hecho en verdades de razón. ¿Cómo? Metiendo las matemáticas en la realidad. El conocimiento será cada vez más profundamente racional cuanto que sea más matemático. Y Leibniz lo comprueba inventando el cálculo infinitesimal, que hace dar un salto formidable al conocimiento de hecho de la naturaleza y convierte grandes sectores de la física en conocimiento racional puro. Precisamente descubre Leibniz el cálculo infinitesimal por aplicación de este principio de la continuidad entre lo real y lo ideal; de la continuidad entre la verdad de hecho, llevada una tras otra, y la verdad de razón. La relación que existe entre la verdad de hecho, con todos los antecedentes de razones suficientes que la sostienen, y la verdad de razón, es exactamente la misma que hay entre una recta y la curva. No hay tampoco un abismo entre la

recta y la curva, porque, ¿qué es una recta sino una curva de radio infinito? Y ¿qué es el punto sino una circunferencia de radio infinitamente pequeño? Vemos cómo entre el punto, la curva y la recta no hay abismos de diferencia, sino que desde un cierto punto de vista especial, que consiste en considerarlo todo como engendrado, como engendrándose en la pura racionalidad de los gérmenes lógicos que hay en nuestro espíritu, entre el punto, la curva y la recta hay un tránsito continuo; como que puede ese tránsito escribirse en una función matemática; en una función de cálculo integral y diferencial, de cálculo infinitesimal, siendo el punto simplemente una circunferencia de radio mínimo, de radio más pequeño de lo que se quiera, de radio infinitamente pequeño; siendo la curva un trazo de circunferencia de radio finito, constante, y siendo la recta un trozo de circunferencia de radio infinitamente largo, infinitamente extenso.

Estas consideraciones fueron las que llevaron a Leibniz a pensar que un mismo punto, ya se considere como perteneciente a la curva, ya se considere como perteneciente a la tangente a esa curva, ese mismo punto, uno y el mismo punto, tiene definiciones geométricas diferentes según sea considerado como punto de la curva o como punto de la tangente a la curva. Y entonces lo único que hará falta será encontrar la fórmula que defina cada punto en función del todo. Y precisamente la búsqueda de esa fórmula es lo que llevó a Leibniz al descubrimiento del cálculo infinitesimal, con el cual una enorme zona de verdades físicas, de hecho, ingresan de pronto en el cuerpo de las verdades matemáticas, de razón.

Ven ustedes cómo él mismo aplica aquí las consecuencias de sus convicciones y muestra, por el hecho, que en efecto el ideal de la racionalidad del conocimiento es un ideal al cual se va acercando la ciencia concreta de los hechos físicos cuya asíntota más o menos lejana es convertirse en ciencia racional pura. Ahora bien: esta realidad de este pensamiento racional, el objeto de este pensamiento racional, la realidad pensada racionalmente por Leibniz ¿cuál es? Después de la teoría del conocimiento que acabamos de oír, ¿cuál es la metafísica que Leibniz saca de esta teoría del conocimiento? Es la respuesta que Leibniz da a nuestra pregunta metafísica primordial: ¿quién existe? y cuya respuesta examinaremos en la lección siguiente.

Lección XIV

LA METAFÍSICA DEL RACIONALISMO

La metafísica del racionalismo se halla representada en su forma más perfecta por Leibniz, cuya teoría del conocimiento expuse en la conferencia anterior.

Esa teoría del conocimiento de Leibniz es el suelo, es el territorio sobre el cual los pensamientos metafísicos de Leibniz fueron poco a poco desenvolviéndose. La metafísica, en Leibniz, no es una teoría sistemática que haya sido de pronto pensada en su totalidad por él y expuesta en una forma conclusa y terminante; sino que, por el contrario, las ideas metafísicas leibnizianas se han ido desarrollando al hilo, a lo largo de la vida de este gran pensador, y principalmente encauzadas y estimuladas por sus estudios científicos y metodológicos, tanto en la teoría del conocimiento como en la física y en las matemáticas.

Por eso el sistema metafísico de Leibniz no queda expuesto por su autor sino en los últimos años de su vida; y aun la obra que lo contiene de la manera más completa y conclusa no llegó a publicarse hasta después de su muerte. Pero si el cauce en donde fueron formándose las ideas metafísicas de Leibniz fue la teoría del conocimiento, la matemática y la física, cabe decir que el punto de partida, el punto de arranque está totalmente en la metafísica cartesiana. Una y otra vez comprobamos el hecho histórico de que Descartes establece, con sus *Meditaciones metafísicas,* con su *Discurso del Método,* sus *Principios de filosofía,* unas bases sobre las cuales todo pensamiento filosófico ulterior había de asentarse. La filosofía de Descartes plantea un cierto número de problemas, tanto de lógica como de metafísica, como también de matemáticas y de

física, que constituyen los problemas esenciales de todo el siglo XVII y gran parte del siglo XVIII. De modo que los filósofos posteriores a Descartes son lo que son, bien porque desenvuelvan y desarrollen pensamientos cartesianos, bien porque se opongan a estos pensamientos con más o menos éxito. Leibniz también. Desde su juventud, se apodera de Leibniz el afán de profundizar en las nociones metafísicas de Descartes, y partió de esa metafísica; pero no podía satisfacerle la metafísica cartesiana; y no podía satisfacerle por algunas razones que voy a exponer inmediatamente.

Punto de partida en el yo

¿Qué es lo que Leibniz encontraba en Descartes que pudiera servirle de base? Pues sencillamente lo mismo que los demás filósofos de su época, o sea, el descubrimiento esencial cartesiano del *cogito*. El punto de partida de toda filosofía no puede ser otro que la intuición del yo, del alma como substancia pensante. Leibniz acepta, pues, este punto de partida cartesiano, y acepta también con el mayor entusiasmo la distinción fundamental que hace Descartes entre las ideas claras y las ideas confusas. Para Leibniz, como para Descartes, las ideas confusas son problemáticas; constituyen otras tantas interrogaciones, otros tantos enigmas, cuya solución consiste en esforzarse para que la razón, mediante los análisis conceptuales, transforme esas ideas oscuras en ideas claras.

Pero precisamente aquí echa de menos Leibniz en la filosofía de Descartes, con razón, el estudio profundo del tránsito que va de las ideas confusas a las ideas claras. ¿Cómo se verifica ese paso, ese tránsito de una idea confusa a una idea clara? Si la idea confusa, mediante el pensamiento racional, llega a ser idea clara, es sin duda porque la idea confusa contenía en su seno germinativamente la idea clara. Ahora bien: ya saben ustedes que, en toda la terminología filosófica de este siglo, «idea confusa» equivale a sensación, percepción sensible, experiencia sensible. Por consiguiente, la experiencia sensible tenía que contener germinativamente en su seno la conclusión racional, la idea clara. Y así recuerden ustedes cómo resolvió Leibniz el problema de innatismo o empirismo planteado por Locke, en el sentido de que las verdades de razón, si bien no son innatas en la totalidad y exac-

to detalle de su estructura, son sin embargo innatas en cuanto que nacen de gérmenes oscuros, que están implícitos en nuestra razón.

Si pues todo esto podía satisfacer bastante a Leibniz, en cambio había otros elementos en la metafísica de Descartes que no lo podían contentar de ninguna manera. El principal elemento contra el cual Leibniz se revuelve, negándose enteramente a admitirlo, es lo que pudiéramos llamar el «geometrismo» de Descartes. Recuerden ustedes: Descartes establece, por intuición directa, la substancia pensante, el yo, el alma pensante. Establece también, por una intuición directa, la existencia de Dios, porque descubre que la idea de Dios es la única idea en la cual el objeto, la existencia del objeto está garantizada por la idea misma. Ésta es la interpretación que hemos dado del argumento ontológico. Pero en cambio la substancia material, extensa, se le aparece a Descartes pura y simplemente como el correlato objetivo de nuestras ideas geométricas. De suerte que para Descartes la substancia material, la materia, es pura y simplemente extensión. Esto es lo que a Leibniz le perturba y provoca en él una oposición violenta a Descartes. ¿Cómo puede ser la materia pura y simplemente extensión? La extensión, el puro espacio geométrico, es totalmente irreal. No es una realidad, no es más que las combinaciones mentales que hacemos con puntos, rectas, superficies, volúmenes. Seguramente, indudablemente, la realidad misma, la realidad en sí (sea ella la que fuere, que luego lo investigaremos) tendrá que acomodarse a la forma del espacio, a la forma de la extensión. Las cosas materiales habrán de ser también extensas. Pero no exclusivamente extensas. Definir la materia por la pura extensión, es establecer una identidad intolerable entre la cosa real y la figura geométrica; y a eso iba realmente Descartes. Para Descartes, en realidad, las cosas reales no son ni más ni menos que simples figuras geométricas. Esa tendencia cartesiana a reducir lo físico simplemente a la espacialidad, a la extensión pura geométrica, es la dificultad contra la cual Leibniz se va revolviendo constantemente.

Movimiento, materia y fuerza

Desde los primeros momentos de sus labores científicas, endereza su pensamiento hacia dos problemas íntimamente relacio-

nados con este punto. Primeramente, hacia el problema del movimiento; en segundo lugar, hacia el problema de la definición de la materia. Pero en estos dos problemas, ya en sus primeras elucubraciones juveniles, se nota en el pensamiento de Leibniz la orientación, el sello peculiar que ha de progresar en el futuro y conducirlo a las conclusiones más famosas de su metafísica.

En efecto, en el problema del movimiento lo que a Leibniz le interesa no es tanto el problema de la trayectoria que describe el móvil como el problema de la iniciación del movimiento. Aspira el joven Leibniz a descubrir en qué consiste el comienzo del movimiento; qué tiene que haber en un cuerpo para que ese cuerpo se ponga en movimiento. Después ese movimiento recorre una u otra trayectoria. ¿Qué es lo que hay en la esencia más íntima del punto en movimiento, que lo hace recorrer ésta mejor que aquella trayectoria? Así, por ejemplo, si consideramos una trayectoria circular y otra trayectoria lineal tangente a la trayectoria circular, hay un punto —el punto de tangencia— que pertenece a la vez al sistema de la recta y al sistema del círculo. ¿Qué es lo que hay dentro de ese punto, en el interior del punto, primeramente que lo hace moverse y segundo que lo hace moverse como recta, en trayectoria rectilínea, o en trayectoria circular? Eso es lo que aspira Leibniz a captar conceptualmente. Por eso en su primer tratadito acerca del movimiento abstracto y el movimiento concreto, *Theoria motus abstracti* y *Theoria motus concreti,* llega Leibniz a un concepto que a él le parece el concepto madre de todo movimiento, que él llama en latín *conatus,* esfuerzo, fuerza.

Aquí se ve la corrección fundamental que Leibniz poco a poco va a ir haciendo en la física y en la metafísica cartesiana. Leibniz va a ir buscando, por debajo de la pura espacialidad, de la pura extensión, del mecanismo de las figuras geométricas, los puntos de energía, la fuerza, lo no-espacial, lo no-extenso, lo dinámico, que hay en la realidad. A Leibniz le parece que precisamente el error más grave del cartesianismo ha sido olvidar ese elemento dinámico que yace en el fondo de toda realidad. ¿Por qué Leibniz piensa que este elemento dinámico es esencial en la realidad y en cambio Descartes lo había eliminado? Pues precisamente porque Descartes consideraba que esas nociones de fuerza, de energía, de *conatus,* de esfuerzo, son nociones oscuras y confusas; y como las reputaba oscuras y confusas, las eliminó

de su física y de su metafísica, para substituirlas por nociones claras y distintas, que son las nociones puramente geométricas.

El cálculo infinitesimal

Ahora bien, dice Leibniz: esas nociones de fuerza, de esfuerzo, de dirección, de dinamismo, eran oscuras y confusas para Descartes porque éste no tenía todavía forjado el instrumento matemático capaz de hacer presa en esas nociones y de barajarlas, manejarlas con claridad y precisión matemáticas. Por eso Leibniz, inmediatamente después de sus primeros ensayos de definición mecánica del *conatus,* se pone en busca de esos instrumentos matemáticos capaces de definir lo infinitamente pequeño; y a la busca de esos elementos matemáticos dedica un cierto número de años, y llega con ello al descubrimiento del cálculo infinitesimal, al cual dio la forma que hoy tiene esencialmente en nuestras escuelas, o sea, la división en cálculo integral y cálculo diferencial: siendo el cálculo diferencial aquel que busca la formulación exacta de lo que distingue al punto de la recta y al punto de la curva, la diferencia que hay entre ellos, y siendo el cálculo integral, en cambio, el esfuerzo por encontrar la formulación matemática que permita, en la definición del punto mismo, ver ya incluida la dirección que va a tomar: si recta o curva, o elipse, o parábola, o hipérbole, o cualquier otra trayectoria. Logra por fin Leibniz estructurar esta nueva rama de la matemática que le permite finalmente definir un punto cualquiera determinado, no sólo como cruce de dos rectas o como cruce de dos curvas o como tangencia —como en la geometría—, sino, además, como una función de una o dos o tres variables, que hace que el establecimiento matemático de la función nos diga de una manera previa, por decirlo así, *a priori,* el recorrido que este punto va a seguir.

El éxito que logra Leibniz en esta teoría del cálculo infinitesimal se documenta inmediatamente en la física, en el problema de la materia, que es el segundo de los problemas a que se endereza su reflexión juvenil. Y en este problema de la materia también tropieza inmediatamente con una oposición a la física cartesiana. La física cartesiana, como les he dicho a ustedes hace un instante, es una física geométrica. Para Descartes el cuerpo no es ni

más ni menos que pura extensión. Por eso precisamente, cuando Descartes calcula la cantidad de movimiento, o sea, el producto de la masa de un cuerpo por su velocidad, encuentra que la cantidad de movimiento en un sistema cerrado de cuerpos es constante. Se llama «sistema cerrado de cuerpos» a un conjunto de cuerpos que están en movimiento relativo, los unos con respecto a los otros, pero que constituyen un conjunto, un sistema, dentro del cual no penetra ninguna influencia de afuera. Semejante sistema no se da en la realidad física en la cual vivimos; pero si consideramos la totalidad del universo, es esa totalidad, en efecto, un sistema cerrado de ese universo.

Pues bien: la tesis de Descartes consiste en afirmar que la cantidad de movimiento, o sea, el producto de la masa por la velocidad, en un sistema cerrado (en el universo, por ejemplo), es constante, y establece la constancia de *m* multiplicado por *v.* Leibniz examina detenidamente esta tesis cartesiana y encuentra que es físicamente falsa. Descartes no ha tenido en cuenta que los cuerpos no son sólo figuras geométricas, sino que además son *algo* que tiene la figura geométrica; no son sólo extensión, sino *algo* que tiene la extensión; y por eso, cegado por su geometrismo, ha fallado la formulación de esta ley mecánica; porque lo que es constante en un sistema cerrado, mecánico, no es la cantidad de movimiento, no es el producto de la masa por la velocidad, sino el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad, lo que desde entonces se llama en física «fuerza viva». Leibniz, pues, descubre la constancia de la fuerza viva es un sistema cerrado. Quiere esto decir que el punto material no es punto geométrico; no es definible solamente por las coordenadas analíticas cartesianas, sino que además ese punto, si es material, si es real, contiene materialmente una fuerza viva, que es la que determina su trayectoria y su cantidad de movimiento; y esa fuerza viva que contiene el punto material es en un momento determinado la resultante exacta de todo el pasado de la trayectoria que la masa de ese punto material ha recorrido, y contiene ya *in nuce,* en germen, la ley de la trayectoria futura.

Así substituye Leibniz, en su física, la noción de fuerza viva a la noción de puro espacio extenso. Los cuerpos no son solamente figuras geométricas, sino además y sobre todo, fuerzas, conglomerados de energía, conglomerados dinámicos. Cada uno de esos conglomerados dinámicos puede matemáticamente defi-

nirse, porque con la trayectoria recorrida, el cuadrado de la velocidad y la masa, se tienen elementos suficientes para determinar matemáticamente la situación dinámica actual de cualquier cuerpo; y esa situación dinámica actual de cualquier cuerpo contiene a su vez la ley de su evolución dinámica ulterior, posterior.

La mónada: percepción y apetición

Con esto, con lo infinitamente pequeño del cálculo infinitesimal, con la fuerza viva como elemento definitorio de la materia en vez de la pura extensión, tenemos los dos elementos, las dos ideas fundamentales que llegando a un maridaje, a un matrimonio, a una unión perfecta, van a dar de sí la metafísica propiamente dicha de Leibniz. La metafísica de Leibniz está construida toda ella sobre el fundamento de la idea de «mónada». Puede decirse que la metafísica de Leibniz es la teoría de las mónadas; y él lo comprendió así, puesto que su última obra, publicada después de su muerte, lleva ese nombre: «Teoría de las mónadas» o, dicho en una sola palabra, *Monadología*. Vamos a ver qué es la mónada.

La palabra «mónada» no es de Leibniz. Probablemente Leibniz la ha tomado de sus lecturas de un filósofo del Renacimiento, un físico, astrónomo y matemático muy genial, pero un poco fantástico, que se llamaba Giordano Bruno. Giordano Bruno fue el que la puso en circulación en Europa. Quizá la tomó él también de lecturas que hiciese de místicos y filósofos de la Antigüedad; acaso de Plotino, que la empleó también. El hecho es que hasta muy tarde en su evolución personal filosófica no usó Leibniz la palabra «mónada»; y cuando llega ya a usarla cuajan en torno de esa palabra todos los elementos fundamentales de su metafísica.

¿Qué es la mónada? La mónada es primeramente substancia, es decir, realidad. Substancia como realidad, y no substancia como contenido del pensamiento, como término puramente psicológico de nuestras vivencias. Sino substancia como realidad en sí y por sí. Ahora bien: ¿qué es para Leibniz ser substancia? Ser substancia, para Leibniz, no es ser extenso. Acabamos de verlo. Para Leibniz la extensión es el orden de las substancias, el orden de la simultaneidad de las substancias; como el tiempo es el orden de la sucesión de nuestros estados de conciencia. La extensión, el espacio, es una idea previa, pero no tiene un objeto substancial, real.

El único objeto substancial, real, la substancia, la mónada, no puede, por consiguiente, definirse por la extensión. Si la mónada pudiera definirse por la extensión, entonces la mónada sería extensa. ¿Qué quiere decir? Que sería divisible; y si fuera divisible, sería dual, o trial, etc. Pero la mónada es mónada, o sea, única, sola, y por consiguiente indivisible. Y para que sea indivisible no vale hablar de átomos. Los átomos materiales no satisfacen a Leibniz, porque un átomo, si es material, si es extenso, es divisible; será más o menos difícil de dividir por la técnica digital humana; pero como no se trata de técnica digital, sino de la contextura en sí y por sí de la substancia, una substancia extensa será siempre divisible. Por consiguiente, la mónada no puede ser divisible; es indivisible; y si es indivisible no es material, no puede ser material. Y si siendo indivisible es inmaterial, ¿qué es, pues? ¿Cuál es la consistencia de la mónada? ¿En qué consiste la mónada? Si no consiste en extensión, si no consiste en materia, ¿en qué consiste? Pues no puede consistir en otra cosa que en fuerza, en energía, en *vis,* como se dice en latín, en vigor. La mónada es, pues, aquello que tiene fuerza, aquello que tiene energía.

Mas, ¿qué es fuerza y energía? Fuerza y energía no debemos representárnoslas como aparecen en nuestra experiencia sensible. En nuestra experiencia sensible llamamos fuerza a la capacidad que un cuerpo tiene de poner en movimiento a otro cuerpo. Se define, pues, la fuerza por la capacidad de poner en movimiento a otro cuerpo. Pero así no puede definirse metafísicamente la energía, porque aquí no hay cuerpos; las mónadas no son cuerpos; las mónadas no son extensas. Entonces, ¿qué será esa fuerza en que la mónada consiste? No puede ser otra cosa que la capacidad de obrar, la capacidad de actuar. ¿Y qué es ese actuar? ¿Qué es ese obrar? Pues nos encontramos con que no hay para nosotros intuición de acción, intuición dinámica ninguna, sino la que tenemos de nosotros mismos. Aquí otra vez el método del *cogito* cartesiano viene a darle a Leibniz un apoyo y un auxilio. ¿Que cómo podemos imaginar y representarnos la fuerza, la energía de la mónada? Pues del mismo modo que nosotros, en el interior de nosotros mismos, nos captamos a nosotros mismos como fuerza, como energía; es decir, como tránsito y movimiento interno psicológico de una idea, de una percepción a otra percepción, de una vivencia a otra vivencia. Esa capacidad de tener vivencias, esa capacidad de variar nuestro estado interior, que deja de ser la

vivencia A para pasar a ser la vivencia B, luego la vivencia C; esa capacidad íntima de sucederse unas a otras las vivencias, eso es lo que constituye para Leibniz la consistencia de la mónada. La mónada es substancia activa. ¿Qué quiere decir? Substancia, diremos, psíquica. Esa substancia activa, esa capacidad de pasar por varios estados, esa posibilidad de vivir, con que puede definirse la mónada, tiene una porción de caracteres interesantes.

En primer lugar, la mónada no sólo es indivisible, sino individual. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que una mónada es totalmente diferente de otra mónada; no puede haber en el universo dos mónadas iguales. En virtud del principio de Leibniz llamado de los «indiscernibles», si una mónada fuese igual a otra mónada, verdaderamente igual a ella, no podrían ser dos sino una. Las cosas en el mundo, las realidades en el mundo son indiscernibles cuando son iguales. Por lo tanto, nunca son iguales. La individualidad de la mónada es uno de los puntos esenciales de la metafísica de Leibniz.

Pero, además, esa individualidad es simplicidad. Indivisible significa individuo, pero además simple. Simple quiere decir sin partes. La mónada no tiene partes; pero como es activa, hay que encontrar una definición que haga compatible la individualidad, la indivisibilidad, la simplicidad de la mónada, con los cambios interiores de la mónada. ¿Cómo puede haber cambios interiores, actividad, cambio interno en los estados de la mónada si, por otro lado, tiene que ser indivisible, individual y simple? Pues no hay más que una manera, que es dotar a la mónada de percepción.

La mónada está, pues, dotada de percepción y de apetición, caracteres de todo lo esencialmente psíquico. Percepción, porque la percepción es justamente el acto mismo de tener lo múltiple en lo simple. En el alma espiritual, en el acto de la percepción, lo múltiple percibido, el contenido múltiple de la vivencia está en la unidad indivisible, en la unidad simple del percipiente. En la percepción es donde se da precisamente el requisito que antes exigíamos, a saber, que la mónada sea simple, indivisible e individual, y al mismo tiempo contenga una pluralidad de estados. Ésa precisamente es la percepción; y así define literalmente Leibniz la percepción: como la representación de lo múltiple en lo simple.

Pero además de percepción, la mónada tiene apetición, o sea, tendencia a pasar de una a otra percepción. Las percepciones se suceden en la mónada; y ese sucederse de las percepciones en

la mónada constituye la apetición. Ahora ya tenemos una representación, una idea mucho más compleja y clara de la actividad de la mónada. La actividad de la mónada es doble: por un lado, percibir; por otro lado, apetecer. Corresponde pues —como dice el propio Leibniz— la realidad metafísica de la mónada a esa realidad que llamamos el «yo».

Detengámonos ahora un momento; recordemos el geometrismo y el mecanismo de Descartes. ¿Qué vemos ahora? Vemos que Leibniz ha taladrado, por decirlo así, el fenómeno, la apariencia de lo geométrico, de lo mecánico, de lo físico, de lo material, y por debajo de esa apariencia fenoménica, de lo extenso, lo mecánico, lo material, lo físico, ha descubierto, como soporte real metafísico de esa apariencia mecánica, la mónada, que no es extensa, que no es movimiento, sino que es pura actividad, o sea, percepción y apetición.

Estas mónadas son la sucesión constante de diferentes y diversas percepciones, el tránsito constante de una a otra percepción. Y ¿cuál es la ley íntima de ese tránsito? Es una ley espontánea. Del mismo modo que el círculo recorrido por un punto está ya *in nuce,* en germen, dentro de la división infinitesimal del punto, así también las mónadas, para Leibniz, no tienen ventanas ni les entra nada del mundo exterior. Pero la ley íntima de sucesión de sus estados perceptivos y de su propia apetición, es una ley que rige esa sucesión; lo mismo que la ley íntima de una función, de una variable, está íntegramente contenida en el seno del punto de esa variable. Y así nos encontramos con que en cualquier momento de su vida, de su ser, de su existir, en cualquier instante de su realidad, la mónada es un *raccourci,* una reducción del mundo entero. Es la mónada, en cualquier momento de su vida, algo que en ese momento contiene todo el pasado de la mónada y todo el porvenir, puesto que la serie de las percepciones que la mónada va teniendo viene determinada por una ley interna que es la definición de esa individualidad metafísica substancial. En cualquier momento de la vida de la mónada, todo su pasado está volcado en ese presente, y ese presente a su vez no es más que el preludio del futuro, inscrito ya también en la actividad presente de la mónada.

Ahora bien, si las mónadas de esta suerte reflejan el universo; si cada mónada es un reflejo universal, lo es exclusivamente desde un cierto punto de vista. Refleja pues cada mónada la totalidad del

universo: pero la refleja desde el punto de vista en que se halla situada: y además la refleja oscuramente. La percepción la distingue perfectamente Leibniz de la apercepción. Leibniz distingue entre percibir y apercibir. ¿Qué es apercibir? Algo muy sencillo: apercibir es tener conciencia de que se está percibiendo. La apercepción es el saber de la percepción: la percepción que se sabe a sí misma como tal percepción. De modo que Leibniz distingue entre estos dos actos psíquicos: la apercepción y la percepción.

Las mónadas tienen percepciones; pero algunas de entre las mónadas, además de percepciones, tienen apercepciones. Las mónadas que tienen apercepciones y memoria constituyen lo que se llama las almas, o sea, un plano superior, en la jerarquía metafísica, al de las simples mónadas con percepciones, o sea, con ideas confusas y oscuras. Se esfuerza Leibniz, en muchos pasajes de sus obras, por hacer patente la existencia de percepciones inconscientes; pues si no hubiese o no pudiese haber percepciones inconscientes, toda su teoría se vendría abajo. Si toda percepción fuese necesariamente también apercepción, entonces todo el sistema metafísico de Leibniz se vendría abajo. Pero Leibniz se esfuerza por mostrar cómo en nuestra propia vida psíquica, tan desenvuelta, puesto que nosotros somos almas con apercepción y memoria, encontramos también, percepciones sin conciencia; y alude a una porción de hechos psicológicos, bien conocidos desde entonces en la psicología y que revelan que a cada momento estamos percibiendo sin apercibir. Tenemos percepciones y no apercepción de ello. Por ejemplo, cuando Leibniz hace notar que el ruido de las olas del mar sobre la playa tiene que componerse necesariamente de una multitud enorme de pequeños ruidos: el que cada gota de agua hace sobre cada grano de arena; y sin embargo no somos conscientes de esos pequeños ruidos, de eso que él llama *petites perceptions,* pequeñas percepciones. Somos conscientes solamente de la suma de ellos, del conjunto de ellos, pero no de cada uno de ellos.

Jerarquía de las mónadas

Alude también a una porción de otros fenómenos psíquicos que no son conscientes. Sería bien fácil mostrar cómo en nuestra vida psíquica estamos a cada momento teniendo percepción

y sensaciones de las cuales no nos damos cuenta. Pues bien: cuando la mónada, además de percepción inconsciente, tiene percepción consciente, o sea, apercepción, y capacidad de recordar, o sea, memoria, esa mónada es alma. Aquí se opone radicalmente Leibniz a la teoría de Descartes que afirmaba que los animales no tienen alma; que son puros mecanismos, igual que los relojes, y funcionan lo mismo que los relojes. Pues bien: Leibniz considera que no hay tal, sino que los animales tienen alma porque tienen apercepción, se dan cuenta, y además tienen memoria.

Otro tramo superior en la jerarquía metafísica de las mónadas serían los espíritus. Llama Leibniz espíritu a las almas que además poseen la posibilidad, capacidad o facultad de conocer las verdades racionales, las verdades de razón. La posibilidad de intuir las verdades de razón, de tener percepción aperceptiva de las verdades de razón, es, para Leibniz, el signo distintivo de los espíritus.

Y por último, en lo más alto, en el punto supremo de la jerarquía de las mónadas, está Dios, que es una mónada perfecta, o sea, donde todas las percepciones son apercibidas; donde todas las ideas son claras, ninguna confusa; y donde el mundo, el universo, está reflejado, no desde un punto de vista, sino desde todos los puntos de vista. Imaginemos pues un ser que vea el universo, no como lo vemos nosotros ahora desde Tucumán, es decir, desde un sector del universo. Todo el universo está en ese nuestro sector, porque sin discontinuidad ninguna podríamos pasar de ese sector a otro; pero simultáneamente no podemos estar situados más que en un punto de vista; de manera que aun teniendo el máximo conocimiento científico, no podríamos reflejar el mundo más que desde un cierto ángulo visual. Pero imaginad ahora un ser que pudiese reflejar el mundo desde la suma de todos los ángulos visuales: ése es Dios. Imaginad un ser que tenga una perspectiva universal: ése es Dios.

De esta manera el enjambre infinito de las mónadas constituye un edificio jerárquico, en cuya base están las mónadas inferiores, las mónadas materiales, cuyas aglomeraciones constituyen los cuerpos mismos, que son puntos de substancia inmaterial, puntos de substancia psíquica, con percepción y apetición. Pero luego, por encima, están las almas, o sea, aquellas mónadas dotadas de apercepción y de memoria. Por encima, los espíritus,

aquellas mónadas dotadas de apercepción, memoria y conocimiento de las verdades eternas. Y por último, en lo más alto de la cúspide, está Dios, mónada perfecta, en la cual toda idea es clara, ninguna confusa, y toda percepción es apercibida o consciente.

Comunicación entre las substancias: armonía preestablecida

Dios creó el universo significa que Dios crea las mónadas, y cuando Dios crea las mónadas, pone en cada una de ellas la ley de la evolución interna de sus percepciones. Por consiguiente, toda las mónadas que constituyen el universo están entre sí en una armónica correspondencia; correspondencia armónica que ha sido preestablecida por Dios en el acto mismo de la creación; en el acto mismo de la creación cada mónada ha recibido su esencia individual, su consistencia individual, y esa consistencia individual es la definición funcional, infinitesimal, de esa mónada. Es decir, que esa mónada, desenvolviendo su propia esencia, sin necesidad de que de fuera de ella entren acciones ningunas a influir en ella, desenvolviendo su propia esencia, coincide y corresponde con las demás mónadas en una armonía perfecta del todo universal.

De esta manera, por la sola definición esencial de cada uno de estos puntos de substancia metafísica que son las mónadas, Leibniz resuelve el problema formidable que se había planteado en la metafísica europea a consecuencia de la doctrina de Descartes. Era el gran problema, el enorme problema de la comunicación entre las substancias, y principalmente de la relación entre el alma y el cuerpo. Recuerden ustedes que Descartes había establecido tres substancias: la substancia divina, la substancia extensa, o sea, el cuerpo, y la substancia pensante. Se trata de saber cómo es posible que el cuerpo influya sobre el alma y que el alma influya sobre el cuerpo. Que existe esa influencia es indudable, porque un pensamiento, el pensamiento de levantar la mano derecha, me basta para que levante la mano derecha. Por consiguiente, el alma influye sobre el cuerpo. Que el cuerpo influye sobre el alma es también indudable, porque una modificación cualquiera del cuerpo me produce por lo menos la idea confusa del dolor.

Ahora, ¿cómo es posible esa comunicación entre las substancias? Pues para que dos substancias, dos seres, dos cosas, comuniquen, es preciso que haya algo de común entre ellas; tiene que haber algo de común para que dos cosas comuniquen; tienen que comunicar por una vía común. ¿Pero qué hay de común entre el puro pensar y el ser extenso? No hay nada de común. ¿Cómo, pues, resolver el problema de la comunicación de las substancias, de la influencia del cuerpo sobre el alma y de la influencia del alma sobre el cuerpo? Los metafísicos posteriores a Descartes se esforzaron por resolver este problema. El propio Leibniz, en uno de sus escritos, establece un símil muy instructivo, que comprende todas las posibles soluciones a este problema y que alude a los filósofos que han adoptado esas posibles soluciones. El símil es el siguiente: supongamos en una habitación dos relojes; esos dos relojes marchan siempre acompasadamente, de modo que cuando uno señala las 3.5 el otro también señala las 3.5. ¿Cómo es posible que vayan tan acompasadamente? ¿Cómo es posible que las modificaciones del cuerpo sean percibidas por el alma? ¿Cómo es posible que las modificaciones del alma produzcan efectos en el cuerpo? ¿Cómo es posible que los dos relojes vayan tan acompasadamente? Hay varias hipótesis posibles para explicar esta coincidencia entre las dos substancias. Primera hipótesis: la de una influencia directa de un reloj sobre otro. Pero no se comprende esta hipótesis, que es la de Descartes. Descartes alojaba el alma dentro de la glándula pineal y concebía que todo movimiento de los nervios era como tirar del hilo de una campanilla: al tirar, mecánicamente se transmite el movimiento por el hilo y, al llegar a la glándula pineal, que en efecto tiene la forma de un badajo de campanilla, mecánicamente se mueve y el alma se entera. ¿Pero cómo se entera? Porque al llegar ahí es donde no se comprende; porque no hay nada de común entre un movimiento y una percepción. Ésa es la primera hipótesis, pero es una hipótesis rechazable y que rechazaron todos los filósofos después de Descartes. No puede haber comunicación directa entre los relojes. ¿Entonces, cómo explicar esa correspondencia?

Cabe también esta otra hipótesis: un prudente y hábil artesano relojero, perito en mecánica, se sitúa delante de los dos relojes, y está con mucho cuidado, y cuando uno de los dos relojes empieza a querer adelantarse al otro, le toca la máquina para que

no se adelante; cuando el otro comienza a querer adelantarse al anterior, le toca la máquina para que no se adelante. Ésta es la teoría de Malebranche, el filósofo francés discípulo de Descartes, y que se conoce con el nombre de «teoría de las causas ocasionales», según la cual Dios sería ese obrero; Dios estaría constantemente atento a lo que sucede a las substancias, y cuando en una substancia sucede algo, le da esto ocasión para influir en la otra substancia y que acontezca en la otra lo correspondiente. De modo que Dios está constantemente atento. Para Malebranche no hay más causa eficiente que Dios, y lo que llamamos causas, en la física y en la naturaleza, son ocasiones que Dios tiene de intervenir continuamente en la armonía entre las substancias en el universo. Esta hipótesis está sujeta también a críticas muy graves.

Cabe otra hipótesis, que es la de decir: pues que no haya dos relojes, sino un solo mecanismo con dos esferas; un solo conjunto de ruedas y de pesas, pero dos esferas, una a la derecha y otra a la izquierda. Entonces por fuerza tienen que andar siempre las dos esferas correspondientes y parejas, porque como es un solo mecanismo el que manda las dos agujas, no puede haber diferencias entre ellas. Esta solución es el panteísmo del filósofo holandés Espinosa. El panteísmo nos dice: no hay más que una substancia metafísicamente, que es Dios. Esa substancia tiene dos caras, dos atributos: la extensión cartesiana y el pensamiento cartesiano. ¿Cómo se comunican la extensión y el pensamiento? No hay ni que preguntarlo. Como la extensión y el pensamiento no son más que dos atributos de una y la misma substancia universal, pues las modificaciones en la una y las modificaciones en la otra son modificaciones en la única substancia. Es, como dice Leibniz muy bien, como si, en vez de dos relojes, lo que quedara es una sola maquinaria con dos esferas; las dos naturalmente marcarían siempre lo mismo, porque es una y única la maquinaria. Tampoco puede satisfacer a Leibniz esta hipótesis, que conduce derechamente al panteísmo. El panteísmo produce dificultades enormes, entre otras las dificultades físicas o mecánicas que vienen adscriptas a la negación de la existencia de Dios en la física del siglo XVII.

Así, pues, Leibniz tiene que acudir a otra hipótesis, que es la suya: que los dos relojes no han sido fabricados por un mal relojero, sino por un obrero relojero magnífico. ¿Cómo magnífico? El mejor que cabe. ¿Cómo el mejor que cabe? El perfecto: Dios. Es

Dios el que ha hecho las substancias; Dios es un relojero tan perfecto que, una vez que ha hecho los dos relojes y los ha puesto a marchar, ya se puede ir a dar un paseo, porque no hay posibilidad ninguna de que los dos relojes, hechos por Dios, se aparten ni un milésimo de segundo el uno del otro, puesto que han sido hechos perfectamente por Dios. Ésta es la hipótesis de Leibniz, que llama de la armonía preestablecida. Dios ha creado las mónadas y el acto de creación de las mónadas es el acto de individualización de las mónadas; cada mónada es creada individualmente, con su sello individual, con su esencia, con su substancia propia individual, o sea, con la ley íntima funcional de todo su desarrollo ulterior. Pero Dios, al crear la totalidad de las mónadas, cada una con su ley funcional interna, las ha creado en armonía preestablecida; y entonces, sin necesidad de que haya una intercomunicación de las substancias, de hecho, siguiendo cada una ciegamente su propia ley, resulta la armonía universal del todo.

El optimismo

Así termina la metafísica de Leibniz en una aproximación a la teodicea, al optimismo. Para Leibniz el mundo creado por Dios, el universo de las mónadas es el mejor, el más perfecto de los mundos posibles. Si nos ponemos a excogitar, desde el punto de vista de la lógica pura, encontraremos que había un gran número, un número infinito de mundos posibles; pero Dios ha creado el mejor de entre ellos. Este principio de lo mejor se dice en latín *optimismus,* porque *optimus* es lo mejor; y la teoría leibniziana de que este mundo creado por Dios es el mejor de los mundos posibles, es el optimismo.

Pero esta tesis del optimismo tropieza con graves dificultades: las dificultades inherentes al mal que existe en el mundo. ¿Cómo puede decirse que este mundo es el mejor de los mundos posibles, cuando a cada momento vemos a los hombres asesinarse brutalmente unos a otros, vemos a los hombres morirse de pena, de asco, vemos la infelicidad, el dolor, el llanto reinar en el mundo? Pues ¡vaya un mundo el mejor posible! Y entonces, en quinientas páginas de un libro que se llama *Teodicea,* o justificación de Dios, Leibniz se esfuerza por mostrar que en efecto hay

mal en el mundo, pero que ese mal es un mal necesario. O sea, que dentro de la concepción y definición del mejor mundo posible está el que haya mal. Cualquiera otro mundo, que no fuere éste, tendría más mal que éste; porque es forzoso que en cualquier mundo haya mal, y éste es el mundo en donde hay menos mal. No puede haber mundo sin mal, por tres razones: que el mal metafísico procede de que el mundo es limitado, finito; es finito y no puede por menos de serlo; el mal físico procede de que el mundo, en su apariencia fenoménica, en la realidad de nuestra vida intuitiva, es material, y la materia trae consigo la privación, el defecto, el mal; y, por otra parte, el mal moral tiene que existir también, porque es condición del bien moral. El bien moral no es sino la victoria de la voluntad moral robusta sobre la tentación y el mal. Bien, en lo moral, no significa más que triunfo sobre el mal, y para que haya bien es menester que haya mal, y por consiguiente, el mal es la base necesaria, el fondo oscuro del cuadro, absolutamente indispensable para que sobre él se destaquen los bienes. En este mundo el mal existe, por consiguiente, como condición para el bien, y precisamente por eso éste es el mejor de los mundos posibles, porque el mal que en él existe es el mínimum necesario para un máximo de bien.

Así, la metafísica de Leibniz termina en estos cánticos de optimismo universal. En la próxima lección haremos el balance general de esta metafísica leibniziana y enunciaremos el nuevo punto de vista que el idealismo adopta después de muerto Leibniz.

Lección XV

EL PROBLEMA DEL IDEALISMO TRASCENDENTAL

El ideal del racionalismo

Si consideramos el conjunto de la filosofía de Leibniz, podemos decir que en ella el racionalismo llega a su más alta cumbre. Después de la labor llevada a cabo por el pensamiento leibniziano, se establece en toda la ciencia y en toda la filosofía europea el imperio del racionalismo.

La distinción hecha por Leibniz entre verdades de razón y verdades de hecho implica que el ideal del conocimiento científico consiste en estructurar todos sus elementos como verdades de razón. Ese ideal no es accesible de un golpe, sino poco a poco. Ese ideal es un propósito del hombre, cuya razón se pone a prueba en la resolución de problemas científicos planteados por la realidad. Pero la resolución de esos problemas consiste primordialmente en eso: en que las comprobaciones de hecho recogidas por la experiencia se conviertan en verdades de razón, o sea, en juicios cuyo fundamento esté demostrado, extraído de otras verdades de razón más profundas; y así sucesivamente.

El ideal del racionalismo consiste, pues, en que el conocimiento humano llegue a estructurarse del mismo modo como lo está la matemática, como lo está la geometría, el álgebra, la aritmética, el cálculo diferencial y el cálculo integral. Es éste el momento más sublime de la física matemática; es éste el instante en que todas las esperanzas están permitidas al hombre y en que esas esperanzas parecen tener, de momento, ya, un cumplimiento tan extraordinario que se toca, por decirlo así, el momen-

to en que el hombre va a poder alcanzar una fórmula matemática que comprenda en la brevedad de sus términos el conjunto íntegro de la naturaleza.

Este racionalismo, que aspira a que todo lo dado se convierta en pura razón, este racionalismo encuentra su realización metafísica en la teoría de las mónadas. Del mismo modo que los conocimientos de hecho han de ser problemas para convertirse más o menos pronto en verdades de razón, del mismo modo el desenvolvimiento interno de la mónada, que la lleva de una percepción a otra, culmina en el reflejo que cada mónada es en sí misma de todo el universo; y las jerarquías de las mónadas llegan a su más alta cumbre en Dios, para quien toda percepción es apercepción, toda idea es idea clara y todo hecho es al mismo tiempo razón. Hay, pues, en el racionalismo de Leibniz una metafísica espiritualista, que es la que expuse en la lección anterior. Esta metafísica espiritualista nos representa el universo entero como constituido por puntos de substancia espiritual, que llamamos mónadas. Es decir que el universo entero presenta ante nosotros dos caras. Una cara, que es la de los objetos materiales, sus movimientos, sus combinaciones y las leyes de estos movimientos y combinaciones; una cara que podríamos llamar por consiguiente fenoménica: la del mundo tal como lo vemos, lo percibimos y lo sentimos. Pero más profundamente, del otro lado de esa cara visible de los fenómenos, se hallan las verdaderas realidades; se hallan las existencias en sí mismas de las mónadas.

Todo eso que nos aparece a nosotros como objetos extensos en el espacio, moviéndose unos con respecto a otros, siguiendo las leyes conocidas por la física, las leyes del movimiento, todos esos fenómenos que vemos, oímos y tocamos, no son sino aspectos externos, ideas confusas de una realidad profunda, la realidad de esas mónadas espirituales.

Así, en la filosofía racionalista de Leibniz reaparece la teoría de los dos mundos que ya hubimos de ver al iniciarse la filosofía griega con Parménides: un mundo fenoménico de apariencias y un mundo en sí mismo de substancias reales, de substancias que son cosas en sí. Para Leibniz estas cosas «en sí» son las mónadas. Lo que de verdad existe no es, como para Descartes, el espacio mismo; no es, como para los ingleses, las vivencias; sino esas unidades espirituales que, en la simplicidad de su propio ser metafísico, contienen la multiplicidad de las percepciones. Notamos,

pues, aquí, que en la metafísica de Leibniz el desarrollo de la idea idealista, el desarrollo de la actitud idealista iniciada por Descartes, no ha llegado todavía a su terminación. En Descartes encontramos aún un residuo del realismo aristotélico a pesar de la actitud inicial idealista. Ese residuo estaba en la teoría de las tres substancias. En los ingleses encontramos una curiosa y extraña trasposición del concepto aristotélico de cosa «en sí» que en vez de aplicarse a la substancia, se traslada a la vivencia misma. Y ahora aquí, en Leibniz, encontramos también ese residuo del realismo aristotélico en la consideración de la mónada como cosa en sí misma. La mónada no es objeto del conocimiento científico, sino que es algo que trasciende del objeto del conocimiento científico y que existe en sí y por sí, sea o no conocida por nosotros. Esa existencia metafísica trascendente, de la mónada, esa existencia, esa «cosidad» en sí misma, es el residuo de la metafísica realista aristotélica.

La labor de Kant

La misión de la filosofía que ha de suceder a la de Leibniz, la filosofía de Kant, va a consistir en dar plena terminación y remate al movimiento iniciado por la actitud idealista. La actitud idealista había puesto el acento, la base de todo razonar filosófico, sobre la intuición del yo, sobre la convicción de que los pensamientos nos son más inmediatamente conocidos que los objetos de los pensamientos. Pero el desenvolvimiento de esa actitud idealista, el desenvolvimiento de las posibilidades contenidas dentro de esa actitud idealista, había arrastrado consigo, constantemente, un residuo de realismo; por cuanto que todos estos filósofos, aun situándose en la actitud idealista, no la llevaban hasta sus últimos extremos, sino que en algún momento de su desarrollo detenían ese pensamiento idealista y determinaban la existencia trascendente, «en sí», de algún elemento de los que habían encontrado en su camino: ora el espacio, Dios, el alma pensante, ora las vivencias mismas como hechos, ora esas mónadas que, detrás de la realidad de las cosas percibidas, constituyen una auténtica y más plena realidad.

Pues bien. Era necesario, por dialéctica histórica interna, que ese proceso iniciado por Descartes llegara a su término y su

remate. Era necesario que viniese un pensador capaz de dar fin, de concluir y rematar por completo, las posibilidades contenidas en la actitud idealista. Este pensador fue Manuel Kant. Manuel Kant terminó definitivamente —y ésta es su hazaña fundamental— con la idea del ser en sí.

A partir de Kant no se va a poder hablar de «ser en sí»; y si se vuelve a hablar de ser en sí, será en un sentido completamente distinto del que ha tenido hasta ahora. Kant va a esforzarse por mostrar cómo, en la relación de conocimiento, lo que llamamos ser, es, no un ser «en sí», sino un ser objeto, un ser «para» ser conocido, un ser puesto lógicamente por el sujeto pensante y cognoscente mismo, como objeto de conocimiento, pero no «en sí» ni por sí, como una realidad trascendente.

Ésta va a ser la labor de Kant y lo que vamos a estudiar en las pocas lecciones que dedicaremos a este magnífico y formidable pensador.

Así, pues, Kant cierra un período de la historia de la filosofía. Cierra el período que comienza con Descartes. Y al cerrar este período nos da la formulación más completa y perfecta del idealismo trascendental. Pero por otra parte Kant abre un nuevo período. Habiendo establecido Kant un nuevo sentido del ser, que no es el ser «en sí», sino el ser «para» el conocimiento, el ser en el conocimiento, abre Kant un nuevo período para la filosofía, que es el período de desenvolvimiento del idealismo trascendental que llega hasta nuestros días. Todavía hoy hay pensadores, como Husserl, que llaman a su propio sistema idealismo trascendental.

Kant se encontraba, cuando vino al mundo filosófico, por ventura y por genio de su inmensa capacidad filosófica, situado en el cruce de las tres grandes corrientes ideológicas que surcaban el siglo XVIII. Estas tres grandes corrientes filosóficas eran, por una parte, el racionalismo de Leibniz, que acabamos de explicar en estas dos últimas lecciones; por otra parte, el empirismo de Hume, que explicamos anteriormente; y, en tercer lugar, la ciencia positiva físico-matemática que Newton acababa de establecer. En la confluencia de esas tres grandes corrientes situóse Kant; y de esas tres grandes corrientes sacó los elementos fundamentales para poder plantear de un modo eficaz, de un modo concreto, el problema de la teoría del conocimiento y seguidamente el problema de la metafísica. Kant, pues, en esta encrucijada, representa al hombre que tiene en la mano todos los hilos de la ideología de su tiempo.

Vida y obra de Kant

Y ved la maravilla histórica de este caso. Este hombre, en el cual se concentraban todas las tendencias capitales de su tiempo, vivió en una ciudad perdida en lo más remoto del oriente septentrional europeo, en la Prusia oriental, allá casi en los límites de Rusia y de Finlandia, en Königsberg, perdida cerca ya de los límites mismos de la Europa culta de entonces, puesto que Rusia acababa de nacer al mundo europeo bajo Pedro el Grande. Kant nació en esa ciudad en el año 1724. Vivió en esa ciudad ochenta años; murió sin haber salido ni un solo día de ella. Allá, en aquel remoto rincón de Europa, el lugar geográficamente más excéntrico de Europa, allá, tenía ese hombre en sus manos los hilos de los grandes pensamientos que se habían estado pensando y se seguían pensando en Londres, en París, en Leipzig, en Holanda, en Viena. Y si la vida de este hombre representa algún ejemplo en la filosofía, representa ese poder que las ideas, los pensamientos tienen de vivir su propia vida en la historia. El ejemplo más grande está en ese hombre, en ese Kant, hijo de una modestísima familia, de un talabartero. El padre de Kant era un hombre humilde. Su abuelo —porque los historiadores han perseguido la ascendencia de Kant hasta sus bisabuelos— era también un modestísimo trabajador del mismo oficio que su padre: era talabartero en Memel. El bisabuelo tenía una posada en Werden, cerca de Heydekrug.

Kant se educó en una familia extraordinariamente religiosa y en medio de la más grande penuria. Cuando tuvo apenas la edad de salir de los estudios secundarios, entró en la universidad y para poder subsistir se dedicó a dar lecciones particulares. Entró de preceptor en una familia noble que tenía un castillo en las inmediatas proximidades de Königsberg; de modo que lo más lejos que salió Kant de Königsberg fue unos diez kilómetros a lo sumo. Estuvo durante algún tiempo de preceptor privado de hijos de familias acomodadas. Entre otras familias estuvo de preceptor también en la casa de los condes Keyserling, que son de allí; y actualmente conocen ustedes seguramente a uno de sus descendientes en cuarta o quinta generación, también filósofo.

Luego abandona la profesión de preceptor privado y entra de docente en la universidad; de docente sin el título de pro-

fesor, lo que se llama en Alemania *Privatdozent*. Muchos años, quince años, estuvo en esas condiciones. Muchas veces el consejo de la universidad y el ministro de Prusia estuvieron tentados de nombrarlo profesor ordinario; pero por unas u otras razones no pudo ser. No llegó a ser nombrado profesor ordinario hasta muy tarde, cuando tenía ya cuarenta y seis años. Y siguió en Königsberg viviendo tranquilamente una vida de solterón meticuloso, muy exacto. Era muy bajito de cuerpo, no llegaba a 1,50 de estatura y era extraordinariamente flaco; tenía el pecho hundido y el hombro derecho más alto que el izquierdo. Andaba muy despacio. Desde niño su salud fue muy precaria. Era el colmo de la puntualidad; salía de su casa todos los días exactamente a la misma hora; iba a la universidad tardando exactamente el mismo tiempo; dictaba sus clases con una puntualidad de reloj; volvía a su casa exactamente a la misma hora; tanto, que las comadres del barrio, cuando tenían duda sobre la hora que era, decían: ya deben ser las nueve porque acaba de pasar el señor Kant. En su casa hacía también la vida más metódica que imaginar se pueda; metódico en su dormir, en su trabajar, en sus ejercicios, en su comida, hasta el punto que una vez, hallándose un poco apurado de tiempo para terminar un manuscrito, tuvo que suprimir una hora de paseo que hacía regularmente por una avenida, a la que le han puesto el nombre de avenida o paseo del filósofo; y como por ese motivo tuvo que suspender esa hora de paseo, inventó el arreglo, muy de Kant, de poner su pañuelo a tres o cuatro metros de la mesa en que escribía, con el objeto de que, de vez en cuando, tuviera que levantarse para tomarlo y volver otra vez a escribir. A fuerza de esa meticulosidad un poco pedante y un poco burguesa, logró vivir ochenta años, con una salud extraordinariamente precaria.

Pero los esfuerzos de trabajo mental que hizo, principalmente en la segunda mitad de su vida, fueron tan grandes que unos diez años antes de morir se vio obligado a suspender sus lecciones en la universidad y un par de años antes de morir había perdido la memoria y la inteligencia y se encontraba en un estado de depresión mental y física completamente definitivo.

Hasta muy entrado en años no llega Kant a percibir, a intuir claramente su sistema filosófico. Su libro formidable, uno de los libros más grandes quizá, y sin duda el más estudiado, el más

comentado, el más discutido de toda la literatura filosófica de todos los tiempos, su *Crítica de la Razón pura,* lo escribió cuando ya tenía cincuenta y siete años. Hasta entonces había sido un excelente profesor de filosofía; pero sus enseñanzas de la filosofía no se habían destacado en nada de la enseñanza corriente en aquellos tiempos en las universidades alemanas. En las universidades alemanas dominaba en aquel tiempo la filosofía de Leibniz en la forma escolar que le habían dado los discípulos de Leibniz, entre ellos Wolff, Baumgarten, Meier.

Y la enseñanza de Kant en la universidad de Königsberg se limitaba a leer y comentar en clase la metafísica de Baumgarten, la ética del mismo y la lógica de Meier. Y así fue durante mucho tiempo un excelente profesor que daba lecciones en la universidad, un poco de todo, porque también enseñaba matemática, además de lógica y metafísica; además dio clases de geografía física. Por cierto que un joven inglés de esos que ha habido en todos los siglos, un joven rico que a los veinticinco años se dedican a viajar, pasó por Königsberg y le dijeron que allí había un profesor extraordinario. Fue a su clase un día en que estaba explicando geografía física y le había tocado en su lección, precisamente, describir el curso del Támesis. Kant describió con tal minuciosidad, con tal exactitud todas las aldeas y pueblecillos por los cuales atraviesa el Támesis y todos los cultivos que hay en las aldeas y los monumentos en ellas, todo con un detalle y una exactitud tal, que el joven inglés, al final de la clase se acercó a él y le preguntó cuándo había estado en Inglaterra y le dijo que tendría mucho gusto, si alguna vez volvía a Inglaterra, en recibirlo. Pero se quedó maravillado al saber que Kant no había salido nunca de Königsberg. Hasta tal punto describía con minuciosidad Kant aquellas partes.

Muy tarde en su vida, repito, llega a cuajar en él el sistema filosófico más extraordinario, más profundo, más discutido y más estudiado de todos cuantos existen. Este sistema filosófico está expuesto en una multitud de libros; pero principalmente en la *Crítica de la Razón pura,* que publica a los cincuenta y siete años; y luego, a partir de la *Crítica de la Razón pura,* en otros como *Crítica de la Razón práctica, Crítica del Juicio, La Religión dentro de los límites de la Razón,* y una porción de libros que fue rápidamente publicando hasta el final de sus días.

Su filosofía

Vamos a intentar —cosa no fácil— en muy pocas lecciones, exponer con cierta claridad la filosofía de Kant, a la que podemos darle el nombre de idealismo trascendental: el mismo que él ha adoptado para una parte de su filosofía, pero que muy bien se puede extender a la totalidad de ella.

La filosofía de Kant arranca también, lo mismo que la de Descartes, lo mismo que la Leibniz, de una previa teoría del conocimiento. Pero mucho más acentuadamente que sus antecesores, es para Kant la filosofía, primeramente, una teoría del conocimiento. Él ha expuesto en un librito que quiere ser accesible a todo el mundo, un librito que quiere ser popular, su filosofía con el título de *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Es decir, lo que hay que saber, lo que hay que dilucidar de teoría del conocimiento antes de abordar el problema metafísico. Por consiguiente, en Kant, con una precisión, con una claridad y una conciencia plena, la filosofía debuta con una teoría del conocimiento.

Pero la diferencia radical, fundamental que hay entre Kant y sus predecesores es que los predecesores de Kant, cuando hablan del conocimiento hablan del conocimiento que van a tener, del conocimiento que se va a hacer, de la ciencia que hay que constituir, de la ciencia que está en constitución, en germen, la que en esos momentos se está fraguando en Galileo, en Pascal, en Newton. Pero en cambio, cuando Kant habla del conocimiento, habla de una ciencia físico-matemática ya establecida. Cuando habla del conocimiento, se refiere al conocimiento científico-matemático de la naturaleza, tal como Newton lo ha definitivamente establecido. Ya les dije a ustedes que una de las tres corrientes que convergen en Kant es la física matemática de Newton. Para él esta física matemática es un hecho que está ahí y que nadie puede conmover. La posibilidad de reducir a fórmulas matemáticamente exactas las leyes fundamentales de la naturaleza, de los objetos, de los cuerpos, del movimiento, de la gravitación, no es ya una posibilidad, es una realidad; lo ha logrado Newton y existe; está ahí, definitivamente establecida la ciencia físico-matemática de la naturaleza. Por lo tanto para Kant la teoría del conocimiento va a significar ante todo y principalmente no teoría de un conocimiento posible, deseable, como en Descartes, o de un conocimiento que se está haciendo, que está en fer-

mentación, como para Leibniz, sino la teoría del conocimiento significa para él la teoría de la física matemática de Newton. Eso es lo que él llama el «hecho» de la razón pura. Este hecho es la ciencia físico-matemática de la naturaleza.

Juicios analíticos y juicios sintéticos

Pues bien; para Kant esa ciencia físico-matemática de la naturaleza se compone de juicios; es decir, se compone de tesis, de afirmaciones, de proposiciones; en donde, en resumidas cuentas, de algo se dice algo; en donde hay un sujeto del cual se habla, algo de lo cual se habla, y acerca de lo cual se emiten afirmaciones, se predican afirmaciones o negaciones; se dice esto es esto, lo otro o lo demás.

Estos juicios son el punto de partida de todo el pensamiento de Kant; sobre estos juicios se va a asentar toda su teoría del conocimiento y no olvidemos ni un solo instante, sino recordemos constantemente, que estos juicios no son vivencias psicológicas. No. No son algo que nos acontece a nosotros; no son hechos de la conciencia subjetiva, sino que son enunciaciones objetivas acerca de algo, tesis de carácter lógico que por consiguiente son verdad o error.

Toma, pues, Kant esos juicios, cuya textura o contextura constituye la totalidad del saber científico-matemático, y los considera como enunciados lógicos, como tesis objetivas, afirmaciones acerca de objetos, pero no de manera alguna como vivencias psicológicas, no como hechos psíquicos. Y entonces encuentra que estos juicios lógicamente considerados pueden todos ellos dividirse en dos grandes grupos: los juicios que él llama *analíticos* y los juicios que él llama *sintéticos.*

Llama Kant juicios analíticos a aquellos juicios en los cuales el predicado del juicio está contenido en el concepto del sujeto. Todo juicio consiste en su sujeto lógico del cual se dice algo y en un predicado que es lo que se dice de ese sujeto. Todo juicio, pues, es reductible a la fórmula «S es P». Pues bien; si analizando mentalmente el concepto del sujeto, el concepto de «S» y dividiéndolo en sus elementos conceptuales, encontramos, como uno de esos elementos, el concepto «P» (el concepto «predicado»), entonces, a esta clase de juicios los llama Kant juicios analíticos.

Ejemplo de juicio analítico: el triángulo tiene tres ángulos. ¿Por qué es analítico? Pues porque si yo tomo mentalmente el concepto de triángulo y lógicamente lo analizo, me encuentro con que dentro del concepto del sujeto está el de tener tres ángulos; y entonces formulo el juicio: el triángulo tiene tres ángulos. Éste es un juicio analítico.

Al otro grupo lo llama Kant juicios sintéticos. ¿Qué son juicios sintéticos? Pues juicios sintéticos son aquellos en los cuales el concepto del predicado no está contenido en el concepto del sujeto; de suerte que por mucho que analicemos el concepto del sujeto no encontraremos nunca dentro de él el concepto del predicado. Como, por ejemplo, cuando decimos que el calor dilata los cuerpos. Por mucho que analicemos el concepto de calor no encontraremos en él, incluido en él, dentro de él, el concepto de dilatación de los cuerpos, como encontramos en el concepto del triángulo el concepto de tener tres ángulos. A éstos llama, pues, juicios sintéticos. Porque el juicio consiste en unir sintéticamente elementos heterogéneos en el sujeto y en el predicado.

Fundamento de los juicios analíticos y sintéticos

Pues bien. ¿Cuál es el fundamento de la legitimidad de los juicios analíticos? O dicho de otro modo: ¿por qué los juicios analíticos son verdaderos? ¿Cuál es el fundamento de su validez? El fundamento de su legitimidad, de su validez, estriba en el principio de identidad. Como quiera que el sujeto contiene en su seno el predicado, el juicio que ha establecido este predicado, contenido en el sujeto, no hará más que repetir en el predicado lo que hay en el sujeto. Es un juicio idéntico, es un juicio de identidad. Pudiera llamarse también una «tautología» (palabra formada de dos palabras griegas: *tauto,* lo mismo, y *logia,* decir); tautología es, pues, un decir lo mismo, un repetir lo mismo. El juicio analítico está fundado en el principio de identidad y no es más que una tautología; repite en el predicado lo que ya está enunciado en el sujeto.

¿Cuál es el fundamento de los juicios sintéticos? ¿Cuál es el fundamento de legitimidad de los juicios sintéticos?, o, dicho de otro modo: ¿por qué son verdaderos los juicios sintéticos? Pues el fundamento de legitimidad de los juicios sintéticos está en la

experiencia. Si yo puedo decir con verdad que el calor dilata los cuerpos, como no puede ser que lo diga porque lo extraiga del concepto de calor, puesto que la dilatación de los cuerpos no está contenida en el concepto de calor, no puede ser por otra razón sino porque experimento yo mismo, porque tengo yo mismo la percepción sensible de que, cuando caliento un cuerpo, este cuerpo se hace más voluminoso. Entonces el fundamento de la legitimidad de los juicios sintéticos está en la experiencia, en la percepción sensible.

Muy bien. Pero entonces los juicios analíticos son verdaderos, universales, necesarios. Son verdaderos puesto que no dicen más en el predicado de lo que ya hay en el sujeto; son tautologías. Son universales, válidos en todo lugar, en todo tiempo; válidos en cualquier lugar y en cualquier momento, porque no hacen más que explicitar en el predicado lo que hay en el sujeto y esa explicación es independiente del tiempo y del lugar. Pero además de universales, son necesarios. No pueden ser de otro modo. No puede ser que el triángulo no tenga tres ángulos. Puesto que estos juicios tautológicos, derivados del principio de identidad, no hacen más que explicitar en el predicado lo ya contenido en el sujeto implícitamente, evidentemente lo contrario de estos juicios tiene necesariamente que ser falso. Es decir, que estos juicios son necesarios. Son, pues, verdaderos, necesarios y universales. Y como son verdaderos, necesarios y universales, no tienen su origen en la experiencia, sino en ese análisis mental del concepto del sujeto. Son, pues, *a priori* (*a priori* significa, como ya indiqué a ustedes en otra lección, «independiente de la experiencia», que no tiene su origen en la experiencia).

Miremos ahora los juicios sintéticos. Estos juicios sintéticos ¿cuándo son verdaderos? Son verdaderos en tanto en cuanto la experiencia los avale. Ahora bien, la experiencia ¿qué es? Es la percepción sensible. Esta percepción se verifica en un lugar: aquí; y en un tiempo: ahora. Por consiguiente, mientras la percepción sensible se está verificando, o sea, ahora y aquí, esos juicios sintéticos son verdaderos. Su validez es, pues, una validez limitada a la experiencia sensible. Pero como la experiencia sensible tiene lugar ahora y aquí, es abusivo dar a esos juicios sintéticos un valor que prescinda del «ahora» y del «aquí». Son juicios que no son verdaderos más que ahora y aquí. Pero desde el momento en que yo dejo de tener la experiencia, en el momen-

to en que dejo de estar percibiendo la dilatación de los cuerpos y el calor al mismo tiempo, ya no sé cuál pueda ser el fundamento que avale estos juicios sintéticos. Son, pues, estos juicios sintéticos unos juicios particulares y contingentes. Particulares, porque su verdad está restringida, constreñida al «ahora» y al «aquí». Contingentes, porque su contrario no es imposible. Lo mismo pudiera ser que el calor en vez de dilatar los cuerpos los contrajera; no habría más que cambiar los signos positivos en negativos en las dimensiones donde entra el calor. Son, pues, los juicios sintéticos particulares y contingentes, oriundos de la experiencia, o, como Kant dice también, *a posteriori.*

La ciencia está constituida por juicios sintéticos a priori

Y ahora viene el problema. ¿Cuál de estas dos clases de juicios son las que constituyen el conocimiento científico físico-matemático? ¿Los juicios analíticos o los juicios sintéticos? De juicios analíticos no es posible. No es posible que el conocimiento científico esté formado por juicios analíticos, porque si el conocimiento científico estuviera formado por juicios analíticos, no se comprende cómo pudiéramos llamarle siquiera conocimiento. Los juicios analíticos son puras tautologías; no aumentan nada nuestro saber. Cuando explicitamos en el predicado lo que ya está contenido en el sujeto, no hacemos descubrimiento ninguno en realidad; no descubrimos nada real; no hacemos más que explicitar lo ya conocido. Por eso con razón decía Descartes que el silogismo sirve para exponer verdades ya conocidas, pero no para descubrir verdades nuevas. Del mismo modo los juicios analíticos pueden ser útiles para dar a un conocimiento que ya hayamos adquirido una forma didáctica que satisfaga al pequeño estudiante; pero el conocimiento científico de las leyes de la naturaleza no puede constar de juicios analíticos, puesto que ningún juicio analítico añade un adarme de conocimiento al que ya tuviéramos del concepto del sujeto.

Pues, si no está constituida la ciencia por los juicios analíticos, ¿estará constituida por los sintéticos? Pero tampoco eso es posible. Tampoco es posible que la ciencia esté constituida por los juicios sintéticos. Porque, díganme: la ciencia enuncia acerca de sus objetos juicios que son verdaderos universal y necesariamen-

te, ahora y siempre; no juicios particulares o contingentes, sino juicios universales y necesarios. Un juicio cuya legitimidad y validez esté constreñida o limitada al «ahora» y al «aquí», es un juicio cuya legitimidad y validez no se extiende por encima del momento presente y del espacio actual. Por consiguiente, tampoco puede la ciencia estar constituida por juicios sintéticos.

Si la ciencia estuviese constituida por juicios analíticos, si la ciencia fuese, como quería Leibniz, verdades de razón (la corriente leibniziana viene aquí a desembocar en manos de Kant), si la ciencia estuviese constituida por juicios de pura razón, la ciencia sería vana; sería una pura tautología, una repetición de lo ya contenido en los conceptos sujetos. No sería nada, sería simplemente una ilusión.

Si por otra parte la ciencia estuviese constituida por juicios sintéticos, por enlaces de hechos (aquí la corriente de Hume viene a caer en manos de Kant), si estuviera constituida por meros enlaces causales de hecho, habituales, puras costumbres, puros actos de pensar, constituidos a fuerza de asociación de ideas y repeticiones concretas de experiencias, la ciencia, como bien decía Hume, no sería ciencia, sería una costumbre sin fundamento; no tendría legítima validez universal y necesaria. Pero la ciencia, la física, la ley de la gravitación universal, que se puede escribir en una fórmula matemática, la física de Newton —aquí la tercera corriente que viene a las manos de Kant—, no es ni una tautología, como sería si fuesen los juicios simplemente analíticos, ni un hábito ni una costumbre sin fundamento lógico, como sería si sus juicios fueran puros hechos de conciencia, como quería Hume.

Entonces es absolutamente indispensable que esa ciencia de Newton, que no es juicio analítico ni es juicio sintético, tenga un tipo de juicio que le sea propio. ¿Cuál será? Tiene que haber por consiguiente, como esqueleto o estructura de la ciencia físico-matemática, unos juicios que no sean ni los juicios sintéticos, ni los juicios analíticos; o mejor dicho, tiene que haber en la ciencia unos juicios que tengan de los juicios analíticos la virtud de ser *a priori,* es decir, universales y necesarios, independientes de la pequeña o grande experiencia. Lo que quiere decir aquí Kant no es ninguna cosa extraordinaria. Es lo que creen todos los físicos del mundo. Todos los físicos del mundo creen que, con una experiencia bien hecha, basta para fundamentar una ley. Y sin embargo esa ley vale allende esa experiencia concreta, vale

para todas las experiencias posibles, pasadas, presentes y futuras. Por consiguiente, los juicios de la ciencia son universales y necesarios, lo mismo que los juicios analíticos; son *a priori.* Pero no son analíticos; porque si fueran analíticos no aumentarían nada nuestro conocimiento. Tendrán que ser, pues, sintéticos, es decir, objetivos, es decir, que aumenten realmente nuestro conocimiento sobre las cosas. Pero entonces tendrían que estar fundados en la experiencia y serían particulares y contingentes. Quitémosles ese fundamento de la experiencia; y digamos que los juicios de la ciencia tienen que ser necesariamente sintéticos y *a priori* al mismo tiempo. Parece absurdo que un juicio sintético, siendo sintético, no estando fundado en el principio de contradicción, sino estando fundado en la percepción sensible, sea *a priori.* ¿Cómo puede ser que un juicio sintético sea *a priori?* Pues no hay otro remedio. Tienen que ser los juicios científicos a la vez sintéticos y *a priori.*

Posibilidades de los juicios sintéticos a priori

El problema consistirá, entonces, en mostrar cómo es posible que existan juicios sintéticos *a priori;* qué condiciones tienen que darse para que sean posibles los juicios sintéticos *a priori.* Lo primero que hace Kant es mostrar que efectivamente las ciencias están constituidas por juicios sintéticos *a priori;* y lo muestra por el hecho, enseñándolos, exhibiéndolos. Así, por ejemplo, las matemáticas han pasado siempre por ser el prototipo de la *vérité de raison.* Pero, la matemática ¿es juicio analítico? De ninguna manera. Tomemos un juicio matemático elemental, como éste, por ejemplo: la línea recta es la más corta entre dos puntos. Vamos a ver si es un juicio analítico. ¿Cuál es el sujeto? La línea recta. ¿Qué contiene la línea recta? Analicemos el sujeto línea recta. ¿Encontramos en el concepto de recta incluido algo que se parezca a la magnitud, a la cantidad? No. La línea recta significa una línea cuyos puntos están todos en la misma dirección. Si yo digo: la línea recta es una línea cuyos puntos están en la misma dirección, entonces habré dicho un juicio analítico. Pero si digo que la línea recta es la más corta entre dos puntos, entonces en el predicado pongo un concepto, el concepto de corto, concepto de magnitud, que no está de ninguna manera incluido en el con-

cepto recta. Aquí, pues, tenemos un ejemplo patente de juicio sintético. Y ese juicio sintético: ¿no es además *a priori?* ¿Quién considera necesario medir con un metro la línea recta para ver si es la más corta entre dos puntos? ¿No es evidente, acaso? ¿No es esto lo que llamaba Descartes *natura simplex?* ¿No se ve por intuición que la línea recta es la más corta entre dos puntos? Pues, por consiguiente, esta intuición evidente es una intuición *a priori*. No es una intuición sensible que tengamos por los ojos, por los oídos, sino que la tenemos mentalmente también: esa intuición no es un análisis del concepto. Aquí tenemos, pues, un ejemplo claro en matemática de juicio sintético y a la vez *a priori*. La física también está llena de juicios sintéticos *a priori*. Cuando decimos en mecánica racional que en todo movimiento que se transmite de un cuerpo a otro, la acción es igual a la reacción, ¿no es éste un juicio sintético? Evidentemente es un juicio sintético; y es *a priori,* puesto que a nadie se le ocurre demostrarlo experimentalmente.

La ley de inercia y las demás leyes del movimiento que Galileo concibió, ¿cómo las concibió? Pues como él mismo decía: *mente concipio*. Apartó de sus ojos toda experiencia sensible y concibió con los ojos cerrados un espacio, un móvil en ese espacio y de esa pura concepción fue por pura intuición directa sacando las leyes del movimiento. ¿No son estos juicios sintéticos y al mismo tiempo *a priori?*

¿Y en la metafísica? ¿No son juicios *a priori* los que Descartes formula demostrando la existencia de Dios? ¿O es que Descartes y los demás que han demostrado la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, han visto a Dios, han tenido experiencia de Dios? No la han tenido. Son juicios *a priori;* pero además son sintéticos, porque en la noción de que todo fenómeno tiene que tener una causa y que es preciso detenerse en esa serie de causas hasta llegar a Dios, ¿hay algún análisis del sujeto? No lo hay. El análisis del sujeto nos llevaría más bien a afirmar la infinita serie de las causas. Por consiguiente, en metafísica también tenemos juicios sintéticos *a priori*. En matemática, en física, en metafísica, todo el conocimiento humano está realmente constituido por juicios sintéticos *a priori*.

Pero resulta que no se comprende cómo sean posibles los juicios sintéticos *a priori*. ¿Cómo es posible que un juicio sea al mismo tiempo sintético y *a priori,* es decir, obtenido por intui-

ción, obtenido fuera del razonamiento discursivo, obtenido fuera del análisis conceptual, y al mismo tiempo *a priori,* es decir, independiente de la experiencia? ¿Cómo puede ser eso? Es lo que no comprendemos. Entonces todo el libro de Kant, la *Crítica de la Razón pura,* está dispuesto en sus setecientas páginas para contestar a estas tres preguntas: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la matemática? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física? ¿Son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica?

Vean ustedes la diferencia en las tres preguntas. La primera pregunta no duda de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la matemática, puesto que existe la matemática. Ése es el hecho de que Kant parte. Se trata, pues, tan sólo de buscar las condiciones en que tiene que funcionar el acto humano del conocimiento para hacer posibles los juicios sintéticos *a priori* que son posibles puesto que son reales en las matemáticas, que están ahí. Lo mismo la segunda pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física? Kant no duda de que sean posibles puesto que existe la física de Newton. Lo que falta es ver, descubrir cómo tiene que funcionar el acto lógico del conocimiento, cuáles son las condiciones de ese acto del conocimiento, para que sean posibles esos juicios sintéticos *a priori* en la física, que son posibles, puesto que la física existe.

Pero la tercera pregunta es muy distinta. La metafísica es una ciencia discutida. Es una ciencia que cada vez que viene un filósofo al mundo la vuelve a hacer desde el principio. Es una ciencia donde ninguna verdad está establecida como en las matemáticas. Es una ciencia de la que se duda que pueda existir, como duda Hume, por ejemplo. Se duda por algunos de que sea cierta. Por consiguiente, aquí la pregunta no podrá consistir en cómo sean posibles, sino en si son posibles, es decir, si esos juicios son legítimos. Si resulta que son legítimos, entonces se estudiará cómo son legítimos; y si resulta que no son legítimos, entonces, o no hay metafísica o la metafísica tiene que tener forzosamente un fundamento que no sea el que hasta ahora ha venido teniendo.

A contestar esas tres preguntas acerca de las posibilidades de los juicios sintéticos *a priori,* está destinada toda la filosofía de Kant.

Lección XVI

LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL

El problema de los juicios sintéticos a priori

En la lección anterior me propuse plantear, con la mayor precisión y la mayor claridad posible, el problema, tal como Kant mismo lo plantea, al comenzar el desarrollo de su teoría del conocimiento. Partiendo de los juicios que componen el conocimiento humano, Kant llega a la conclusión de que las proposiciones de que consta la ciencia no pueden ser ni sintéticas ni analíticas, sino que tienen que estar constituidas por una clase de juicios mixtos, entre analíticos y sintéticos. Por una parte serán juicios que tengan de los juicios sintéticos el carácter de aumentar efectivamente nuestro conocimiento y, por consiguiente, de añadir en el concepto del predicado algo que no esté comprendido en el concepto del sujeto. Pero, por otra parte, puesto que los juicios sintéticos toman su origen de la experiencia y el conocimiento científico tiene un valor universal y necesario, esos juicios científicos no podrán proceder de la experiencia, siempre particular y contingente, y deberán ser además, como los analíticos, *a priori.*

El conocimiento humano está, pues, compuesto de juicios sintéticos *a priori*. Es éste un tipo de juicios bastante extraño en la lógica tradicional; porque en la lógica tradicional, todo juicio sintético es necesariamente empírico y, por consiguiente, contingente y particular; y todo juicio analítico es necesariamente formal, tautológico, juicio evidentemente y sin duda *a priori,* pero incapaz de aumentar en nada nuestro conocimiento. La lógica tradicional no preveía la posibilidad siquiera de que el conocimien-

to humano estuviese compuesto de este tipo de juicio híbrido, que al mismo tiempo es sintético y sin embargo *a priori*.

Kant recorre rápidamente las ciencias que constituyen el saber de su tiempo y descubre que en efecto los primeros principios de la matemática, los elementos fundamentales de ella, están compuestos de juicios sintéticos *a priori;* que igualmente la física está basada en juicios sintéticos *a priori;* y también la metafísica. Entonces el planteamiento de la teoría del conocimiento resulta muy claro y muy directo. Se trata de averiguar cuáles son las condiciones que hacen posibles esos juicios tan extraños, que al mismo tiempo aumentan nuestro conocimiento y son, sin embargo, *a priori*. Porque aumentar nuestro saber, añadir a lo que el sujeto enuncia algo que no esté comprendido en el concepto del sujeto, algo que comporte acerca de las cosas una real y verdadera afirmación tética de objetividad, algo que tenga un valor objetivo y que no sea simplemente desenvolver lo que está contenido dentro de una idea, eso es propiamente el conocimiento. El conocimiento no es un enunciar sin sentido, o de puras palabras, sino que es una serie de afirmaciones, cada una de las cuales añade positivamente un nuevo saber objetivo, un nuevo conocer objetivo a los que antes habían sido alcanzados.

Esa objetividad, esa realidad del conocimiento, es absolutamente imposible explicarla si el conocimiento consta únicamente de juicios analíticos. Los juicios analíticos son pura y simplemente formales: son la aplicación constante del principio de identidad. Pero ese aumento de conocimiento, esa conquista paulatina de nuevas regiones, cada vez más amplias y profundas de la naturaleza, eso, al mismo tiempo, no tendría valor científico ninguno si estuviese solamente fundado en la mísera experiencia del ahora y del aquí. Si nuestro saber de la naturaleza no tuviese otro fundamento que el de la percepción sensible inmediata, entonces este saber nuestro estaría colgado de una contingencia radical. Estaría colgado, prendido en el aire; tendría una vida, una validez precaria; no estaríamos nunca absolutamente seguros que las proposiciones científicas enuncien la verdad de los hechos; porque si no tuviesen esas verdades científicas más fundamento que la observación y la experimentación, no tendríamos derecho ninguno a extender la validez de estas afirmaciones científicas más allá del estrecho límite en que son válidas las experiencias y las observaciones.

Fundamento de la inducción

Ahora bien, las experiencias y las observaciones son válidas en un momento y en un lugar determinados. Por consiguiente, si no hubiese de la ciencia otro fundamento que las observaciones y las experimentaciones, la ciencia nos permitiría decir exclusivamente que hasta ahora, siempre que se ha observado este fenómeno, se ha percibido este otro fenómeno como consecuencia; pero no nos permitiría decir, como de hecho decimos, que las leyes de la naturaleza tienen una validez universal y necesaria. Dicho en otros términos: nos encontramos aquí con el problema del fundamento de la inducción. Saben ustedes que los lógicos distinguen dos tipos de inferencia o de conclusión: el tipo de la inferencia por deducción y el tipo de la inferencia por inducción. La deducción se comprende muy fácilmente. Consiste en una serie de razonamientos que son todos de tipo analítico. Dada una premisa, se extrae una conclusión que está contenida en la premisa. Deducir es, pues, extraer de unos conceptos básicos lo que está contenido en ellos. Pero esos conceptos básicos, de los cuales se extrae lo que está contenido en ellos, ¿cómo han sido ellos a su vez establecidos? Si yo digo, por ejemplo: el calor dilata los cuerpos, es así que ahora hace calor, luego el volumen de los cuerpos es mayor que cuando no hace calor; ésta es una deducción. Pero la premisa mayor de una deducción «el calor dilata los cuerpos», ¿cómo ha sido obtenida? ¿Cuál es su fundamento? Los lógicos nos contestan que esta premisa mayor ha sido obtenida por inducción; y el procedimiento de la inducción lo consideran como lo contrario, lo inverso de la deducción. Si la deducción parte de un concepto general para extraer de él lo que había contenido dentro de su seno, en cambio la inducción parte de hechos particulares, de observaciones, de experimentaciones, para luego amplificar la validez de estas observaciones, todas ellas particulares y contingentes, y extenderla, darle un ámbito y una validez mucho mayor de la que tenían; no ya mucho mayor, sino universal y necesaria.

Hemos observado una y varias veces que el calor dilata este cuerpo, aquel otro cuerpo; ello ocurrió ayer, anteayer, en este laboratorio, en este otro; y he aquí que esos casos de observación directa nos bastan para sobre ellos lanzar una especie de proyectil mental que viene a parar en la proposición absolutamente general, universal y necesaria: el calor dilata los cuerpos.

De este modo, inversamente al movimiento que sigue la deducción, el movimiento de la inducción va de lo particular a lo general. Ahora bien, la legitimidad de la deducción se comprende muy bien: es simplemente la aplicación del principio de identidad; es la explicitación en las conclusiones de lo que ya está contenido en la premisa. Pero ese otro procedimiento inverso de la deducción, el procedimiento de la inducción, en donde resulta que la conclusión contiene mucho más de lo que está contenido en la premisa, en donde resulta que las premisas son particulares y contingentes y conducen sin embargo a una conclusión universal y necesaria, ¿cuál es su fundamento? ¿Cuál es la condición de su legitimidad? Reconocen ustedes aquí, de nuevo, el mismo problema que Kant acaba de plantear: el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori.* En los juicios sintéticos *a priori* tenemos el mismo problema que en la inducción. El juicio sintético necesita estar fundado en la experiencia; por consiguiente no puede ser *a priori.* El juicio analítico está fundado en el principio de identidad; por consiguiente no aumenta nada nuestro conocimiento. La ciencia, empero, si es verdaderamente ciencia, aumenta nuestro conocimiento: es sintética y al mismo tiempo es mucho más, infinitamente más que la comprobación de un hecho, aquí y ahora; tiene carácter universal y necesario; es *a priori.* Por consiguiente es sintética y *a priori* al mismo tiempo. ¿Cómo es esto posible?

Kant divide este problema en tres partes. Divide el conocimiento humano en tres grandes grupos: primero, el conocimiento matemático; segundo, el conocimiento físico; y, tercero, el conocimiento metafísico.

Esta división parece pobre y sin embargo comprende la totalidad del saber, porque el conocimiento matemático —según Kant— nos pone en presencia de las formas universales posibles de todos los objetos, de todo ser, de toda existencia. El conocimiento físico es, en cambio, el conocimiento de la realidad misma, el conocimiento de las cosas; el conocimiento que nos dan la química, la física, la historia natural, la astronomía, la medicina, o cualquier ciencia de cosas que estén en nuestra experiencia. De suerte que aquí la palabra física tiene un sentido mucho más amplio, enormemente más amplio que el que suele tener en las nomenclaturas de las ciencias que se cultivan, por

ejemplo, en las universidades. Por física entiende Kant la ciencia de la naturaleza en general, la ciencia del conjunto de todos los objetos reales en general. Y luego, la metafísica es la ciencia de aquellos objetos que no nos son accesibles en la experiencia.

Así es que Kant subdivide su problema en estas tres preguntas: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la matemática? ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física? Y luego ¿son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica?

La matemática

Vamos a empezar hoy mismo con la primera parte, y anticipo, desde luego, la solución. ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la matemática? La solución es la siguiente: los juicios sintéticos *a priori* son posibles en la matemática, porque ella se funda en el espacio y en el tiempo; ahora bien: el espacio y el tiempo no son realidades metafísicas ni físicas, que tengan una existencia en sí y por sí, sino que el espacio y el tiempo son formas de nuestra capacidad o facultad de percibir; son formas de la intuición, de toda intuición, cualquiera que ella sea. Así, puesto que la matemática está fundada en las formas de la intuición, toda intuición que luego tengamos tendrá que estar sujeta y obediente a las formas de esa intuición, de toda intuición en general, que son el espacio y el tiempo. ¿Cómo llega Kant a este resultado? Eso es lo que vamos a ver ahora.

Espacio y tiempo como condiciones de la posibilidad de la matemática

Para llegar a este resultado, Kant tiene que demostrar tres cosas; tiene que aportarnos la prueba de tres aserciones. La primera, que el espacio y el tiempo son puros, o sea, *a priori,* o sea, que no proceden de la experiencia. La segunda, que el espacio y el tiempo no son conceptos de cosas reales sino intuiciones. Y la tercera, que ese espacio y tiempo, intuiciones puras, intuiciones *a priori,* son en efecto el fundamento de la posibilidad de los juicios sintéticos en la matemática. Y en efecto, Kant desenvuelve

todo su desarrollo ideológico en esas tres cuestiones fundamentales. Las dos primeras las trata juntas; y al tratamiento de ellas le da el nombre de «exposición metafísica». La tercera la trata aparte y le da el nombre de «exposición trascendental». Por consiguiente vamos a seguir su misma marcha y a emprenderla con la «exposición metafísica del espacio». Seguidamente pasaremos a la «exposición trascendental del espacio», luego a la «exposición metafísica del tiempo», y finalmente a la «exposición trascendental del tiempo», y habremos llegado con ello a la conclusión de todo el primer problema acerca de la matemática pura.

Pero ante todo, ¿qué entiende Kant por «exposición *metafísica* del espacio»? ¿Qué es eso de metafísica? ¿Qué hace aquí la palabra metafísica en una exposición del espacio? Pues sucede que la palabra metafísica tiene en Kant dos sentidos muy claramente distintos. Hay en la palabra metafísica, dentro del vocabulario de Kant, una ambigüedad, un equívoco. Unas veces usa la palabra metafísica en un sentido, otras veces en otro. No quiero yo decir que en su raíz sistemática los dos sentidos de la palabra metafísica no estén perfectamente distinguidos. Pero sí es verdad que Kant, en la redacción de sus obras, era muy poco cuidadoso. Escribía con una gran rapidez y con poca atención y muchas veces usa las palabras después de haber dicho que no las va a usar; y muchas veces sucede que se confunden uno con otro los dos sentidos de la palabra metafísica. Pero si los tenemos bien en cuenta, no incurriremos en graves dificultades.

El primer sentido que Kant da a la palabra metafísica es insólito. Porque Kant entiende por metafísica, en este primer sentido, el conjunto de aquellos conocimientos básicos que sirven de fundamento a la ciencia empírica de la naturaleza, que sirven de fundamento a la física, a las matemáticas. En este sentido, en el sentido de *primeros* principios de una ciencia, no es habitual la palabra metafísica antes de él. En cambio, el segundo sentido en el cual Kant usa la palabra metafísica es, sí, el sentido tradicional. En el segundo sentido, metafísica significa el conocimiento de aquellos objetos que no están en la experiencia: el conocimiento de aquellos objetos como Dios, la inmortalidad del alma, la libertad de la voluntad del hombre, que no están en la experiencia. Diremos: el conocimiento de las mónadas, que están detrás de la experiencia sensible; la demostración de la existencia de Dios, el cual, Dios, no es un objeto de experiencia

que está aquí, a la mano. En ese sentido usa Kant la palabra metafísica como todos los metafísicos la han usado. Su objeto es la verdadera realidad, lo que verdaderamente existe. Es la contestación a nuestra pregunta, que viene desde la primera lección: ¿quién existe?, ¿quién existe verdaderamente?

El espacio: su exposición metafísica

Pero, repito, además de este segundo sentido clásico, Kant usa la palabra metafísica también en aquel otro sentido de «fundamento de cualquier sistemático conocimiento de la naturaleza»; en el sentido de «primeros principios o cimientos de cualquier conocimiento objetivo». Entonces ya entienden ustedes ahora por qué llama «exposición *metafísica* del espacio» a esta primera demostración en que va a tratar del espacio como *a priori* y como intuición. Aquí quiere decir Kant que la exposición metafísica del espacio va a mostrar que el espacio es el fundamento, es el último cimiento sobre el cual se asientan las matemáticas; y en este sentido usa la palabra metafísica.

Pasemos ahora, hecha esta advertencia, a la demostración de las dos tesis de que consta esta exposición metafísica del espacio.

Primera tesis. El espacio es *a priori,* es decir, absolutamente independiente de la experiencia. Que lo es, no cabe duda ninguna por dos razones fundamentales: la primera, que el espacio, lejos de estar derivado de la experiencia, es el supuesto de la experiencia, porque no podemos tener experiencia de nada sino en el espacio. Si por tener experiencia de algo entendemos tener percepción, intuición sensible de ello, eso de que tengamos intuición sensible supone ya el espacio. Pues ¿cómo podemos tener intuición sensible o percepción de una cosa, si esa cosa no es algo frente a mí? Y siendo algo frente a mí, está contrapuesta a mí como un polo a otro polo, y, por consiguiente, está en el espacio que me rodea. El espacio es, pues, el supuesto mismo de cualquier percepción, de cualquier intuición sensible.

Si entendemos por experiencia la sensación misma, es ella mención espacial. La sensación misma, o es puramente interna y entonces carece de objetividad, o es externa, es decir, se refiere a algo fuera de mí. Por consiguiente, todo acto de intuición sensible, la más mínima sensación, si es objetiva, supone ya el espa-

cio. Así, pues, el espacio, por esta razón, es evidentemente *a priori,* independiente por completo de la experiencia, no se deriva de la experiencia, sino que la experiencia lo supone ya.

Pero hay otra razón más, y es la siguiente: nosotros podemos perfectamente bien pensar el espacio sin cosas, pero no podemos de ninguna manera pensar las cosas sin espacio. Por consiguiente, el pensamiento de las cosas supone ya el espacio, pero el pensamiento del espacio no supone las cosas. Es perfectamente posible pensar la extensión pura del espacio, el espacio infinito, tendiéndose en sus tres dimensiones infinitamente, sin ninguna cosa en él. Pero es absolutamente imposible pensar una cosa real sin que esa cosa real esté en el espacio, es decir, en ese ámbito previo en el cual se localizan cada una de nuestras percepciones. Así, pues, el espacio es *a priori;* no se deriva de la experiencia. Kant usa indiferentemente como sinónimos el término *a priori* y el término «puro». Razón pura es razón *a priori;* intuición pura, es intuición *a priori.* Puro y *a priori* o independiente de la experiencia, son para él términos sinónimos.

Le queda todavía por demostrar que el espacio ese que es puro y *a priori* y que no se deriva de la experiencia, sino que la experiencia lo supone, ese espacio es una intuición. ¿Qué quiere decir aquí Kant? Lo entenderemos inmediatamente. Quiere decir que el espacio no es un concepto. ¿Qué diferencia hay entre un concepto y una intuición? El concepto es una unidad mental dentro de la cual están comprendidos un número indefinido de seres y de cosas. El concepto de hombre es la unidad mental sintética de aquellos caracteres que definen a todos los hombres. Por consiguiente, el concepto cubre un número indefinido de cosas, de seres a los cuales se refiere. El concepto de mesa cubre una multitud de mesas. El concepto de astro cubre una multitud de astros. En cambio, intuición es la operación, el acto del espíritu que toma conocimiento directamente de una individualidad. Yo no puedo tener intuición del objeto de un concepto, puesto que el objeto de un concepto es un número indefinido de seres. Puedo tener intuición de *este* hombre, concreto, particular, uno solo; pero no puedo tener intuición del hombre en general.

Por consiguiente los conceptos no son conocidos por intuición sino que son conocidos de otra manera, pero ahora no tratamos de ella. En cambio una intuición nos da conocimiento de un objeto singular, único, y eso es lo que ha sucedido con el

espacio. El espacio no es un concepto, porque el espacio no cubre una especie o un género de los cuales multitud de pequeñas especies sean los individuos; no hay muchos espacios; no hay más que un solo espacio, el espacio es único. Sin duda hablamos de varios espacios, pero, cuando hablamos de varios espacios, cuando nos referimos a los espacios siderales, o decimos que en un edificio complicado hay muchos espacios (cada sala contiene un espacio), cuando decimos eso, es una manera literaria de hablar, porque en realidad sabemos muy bien que cada uno de esos espacios particulares no son más que una parte del espacio universal, del único espacio. El espacio no es por consiguiente un concepto que cubre una multitud indefinida de objetos, sino que es un solo espacio, un espacio único, y por eso yo lo conozco por intuición. Cuando tengo la intuición de un sistema de coordenadas de tres dimensiones, tengo la intuición del único espacio que hay, de todo el espacio. Por consiguiente mi conocimiento del espacio es intuitivo y el espacio no es un concepto sino una intuición.

Mas hace un momento hemos mostrado que el espacio es *a priori,* independiente de la experiencia, o, como también dice Kant, puro. Entonces ahora ya podemos decir, con plenitud de sentido y demostrativamente, que el espacio es intuición pura.

Sentido de «trascendental»

Ahora ¿qué hacemos con esa intuición pura? Pues aquí viene ahora la segunda exposición que Kant llama «exposición trascendental». Aquí también debo hacer un paréntesis, porque nos tropezamos con una palabra abstrusa, con una palabra rara, la palabra *trascendental.* Es una de las palabras más curiosas que hay; y, por lo menos en la lengua española que en España se habla, ha tenido esa palabra, semánticamente, en su significación, una suerte bien curiosa, bien extraña, bien rara. Se usa bastante esa palabra en el idioma español actual; se usa bastante, pero se usa en el sentido más absurdo que se pueda nadie imaginar, en el más extravagante que se pueda nadie imaginar; se usa en el sentido de *muy importante.* Se dice de algo que es trascendental y eso significa que es muy importante. Pero la palabra trascendental no ha significado nunca nada que tenga que ver con

la importancia o con la no importancia. Ahora bien, he aquí lo que ha pasado en España con esa palabra. Es un caso curioso de historia contemporánea. Los primeros que usaron en España esa palabra, que la usaron ante el gran público, fueron los grandes oradores republicanos de los años 1870-75-80, en la primera República. Por ejemplo, don Nicolás Salmerón, profesor de metafísica en la Universidad de Madrid; don Emilio Castelar, profesor de historia en la misma universidad; Pi y Margall, gran filósofo también español. Estos hombres usaron mucho esa palabra: la usaban casi siempre en un recto sentido, porque conocían la filosofía kantiana y sobre todo las filosofías alemanas derivadas de Kant, donde esta palabra está empleada en un sentido recto. Pero el pueblo que las oía no sabía lo que ella significaba. Le parecía que sonaba muy bien. Trascendental es una palabra que llenaba el oído. Trascendental es una palabra que suena bien. Y como no entendían bien lo que eso significaba, les parecía que significaba algo muy importante y, poco a poco, rodando esa palabra por bocas indoctas, de mitin en mitin, ya de los grandes labios de los primeros que las pronunciaron —Salmerón, Pi y Margall— pasó a labios menos doctos, a labios de oradores de mítines de segunda, tercera o quinta categoría, y cuando ya llegó realmente a esos mítines que se daban en villorrios, la palabra había perdido por completo su significado primitivo y había pasado a significar pura y simplemente «muy importante». Pero no significa nada de eso. La palabra trascendental no tiene ese sentido.

¿Cuál es el sentido de la palabra trascendental? Vamos a dejar de un lado el sentido que tenga antes de Kant, porque nos llevaría muy lejos; sería muy interesante, pero nos llevaría muy lejos el buscar el sentido de esta palabra en la historia. Nos vamos a fijar en el sentido que tiene a partir de Kant, y ese sentido nos vendrá fácilmente indicado si ponemos en relación la palabra trascendental con la palabra trascendente, de la cual es derivada. Trascendente es la palabra primitiva de la cual trascendental es derivada. ¿Y qué significa trascendente? Me parece que ya alguna vez, de pasada, he dicho algo acerca de este término filosófico. Trascendente significa lo que existe en sí y por sí, independientemente de mí.

Así, por ejemplo, si consideramos las vivencias, sabemos que en una vivencia, como les he dicho a ustedes muchas veces, hay la vivencia misma y luego el objeto al cual la vivencia se refiere

o, como ya hemos dicho, el objeto intencional de la vivencia. Si yo tengo la percepción de una lámpara, de ésta, tengo esa percepción como un conjunto de sensaciones en las cuales estoy viviendo, que están viviendo en mí. La vivencia es, pues, inmanente a mí, está dentro de mí; es una modificación de mí mismo, de mi conciencia; pero esa vivencia señala hacia la lámpara que existe independientemente de mí en el mundo real. Esa lámpara señalada por mi vivencia, contenida intencionalmente en mi vivencia, pero hacia la cual mi vivencia señala, esa lámpara, es trascendente. De modo que en toda vivencia hay la vivencia misma, que es inmanente al yo, y hay el objeto de la vivencia, que es trascendente al yo.

Ese objeto, el realismo aristotélico lo tomaba como una cosa en sí misma, de tal suerte que era lo que era, independientemente de que hubiese un sujeto capaz de conocerlo o no. Así, cuando Berkeley suprime ese objeto trascendente de la percepción, cuando lo suprime y no deja más que la percepción pura y simple, la vivencia pura y simple, entonces suprime la materia y su filosofía se llama inmaterialismo. Entonces la vivencia es inmanente al yo y entonces llega Berkeley a una metafísica en donde no existe «en sí» y «por sí» la cosa pensada por mí, sino sólo yo, con mi propio pensamiento. Los yos, los espíritus pensantes son las cosas en sí y por sí, son las únicas que existen. Berkeley anula simplemente el objeto trascendente de la vivencia.

Pues bien; si tenemos presente este sentido de la palabra trascendente, van ustedes a comprender fácilmente el sentido que le da Kant a la palabra trascendental. Porque para Kant —y ésta es la enorme y formidable novedad que trae a la historia del pensamiento idealista— el objeto de conocimiento no es un objeto cuya realidad sea en sí y por sí, sino que tiene una realidad, distinta de mi vivencia, ciertamente, pero no en sí y por sí. El objeto tiene una realidad objetiva, cuya objetividad no es lo que es sino en relación con el sujeto.

Recuerden ustedes nuestro análisis fenomenológico del fenómeno del conocimiento, en donde dijimos que la estructura fundamental de todo conocimiento es la correlación de objeto y sujeto, de suerte que el objeto es para el sujeto y el sujeto es en tanto en cuanto conoce el objeto. Son correlativos objeto y sujeto. Esta correlación, en la pareja sujeto y objeto, es la que Kant acentúa. Por consiguiente, el objeto del conocimiento no tiene

para Kant una realidad metafísica en sí y por sí, sino que tiene realidad en cuanto es objeto de conocimiento; nada más.

No desaparece, como en Berkeley, no se convierte en pura vivencia inmanente a mí, no, sino que es algo más que una pura vivencia inmanente a mí; la vivencia se refiere realmente a él. Pero la objetividad del objeto del conocimiento no es una objetividad fundada en sí misma, sino que está fundada en la correlación del conocimiento, fundada en la necesidad de que, para que yo conozca algo, ese algo se me aparezca como distinto y opuesto polarmente a mí.

Pues, para designar Kant esta cualidad o propiedad de lo objetivo que no es en sí mismo, pero que es el término al cual va enderezado el conocimiento, usa la palabra trascendental, o sea, la palabra trascendente modificada. Trascendental es, pues, lo que antes en el realismo aristotélico llamábamos trascendente, pero despojado de ese carácter de intuido metafísicamente, existente en sí y por sí, y convertido en el objeto del conocimiento, dentro de la correlación del conocimiento. Esto es lo que llama Kant trascendental.

Ahora bien: para que algo sea objeto del conocimiento, es preciso que se den ciertas condiciones. Esas condiciones tienen que darse en el sujeto, es decir, que el sujeto tiene que verificar ciertos actos especiales, que confieran al objeto la cualidad o propiedad de ser objeto de conocimiento. Los supuestos o, mejor dicho, sub-puestos (lo puesto debajo), las condiciones que, partiendo del sujeto han de realizarse para que el objeto sea en efecto objeto de conocimiento en la correlación, son lo que llama Kant condiciones trascendentales de la objetividad.

El espacio: su exposición trascendental

En este sentido, ¿en qué va a consistir ahora la exposición trascendental del espacio? Pues va a consistir en que Kant se va a esforzar por demostrar que ese espacio, que el sujeto pone por propia necesidad de las formas de aprehensión, ese espacio *a priori,* independiente de la experiencia —puesto, sub-puesto por el sujeto para que sirva de base a la cosa— es la condición de la cognoscibilidad de las cosas; es la condición para que esas cosas sean objeto de conocimiento; si no fuera por ello, esas

cosas no serían objeto de conocimiento, serían cosas en sí, de las cuales no podríamos hablar, porque una cosa en sí es un absurdo radical como decía Berkeley, es una cosa que no es conocida, ni puede ser conocida; ni puedo hablar de ella, en absoluto. Así es que ahora Kant se va a esforzar por demostrar en la exposición trascendental que la posición por el sujeto, la sub-posición (la palabra justa sería la palabra griega *hypóthesis,* pero como tiene otro sentido en la ciencia no la uso, aunque en su sentido legítimo es tesis debajo: poner algo debajo para que no se caiga otra cosa) del espacio es condición de la cognoscibilidad de las cosas. El conjunto de nuestras sensaciones y percepciones carecería de objetividad, no sería para nosotros objeto estante y quieto, propuesto a nuestro conocimiento si no pusiéramos debajo de todas esas percepciones y sensaciones algo que les dé objetividad, que las convierta en objeto del conocimiento. Esas nociones que nosotros ponemos debajo de nuestras sensaciones y percepciones para que se conviertan en objeto del conocimiento, son varias; pero la primera de todas es el espacio. Pues la exposición trascendental va a eso.

Consideremos la geometría. La geometría no sólo sub-pone el espacio en el sentido de sub-poner (poner debajo de ella), no sólo lo supone como punto de partida, sino que constantemente está poniendo el espacio. La prueba está en que los conceptos de la geometría, o sea, las figuras, las encontramos constantemente en una intuición pura, *a priori*. Cuando llegamos a definir una figura, a pensar una figura, la definimos pidiéndole al lector o estudiante de geometría que, en su mente, con una intuición puramente ideal, no sensible, construya la figura. Cuando llegamos al círculo, le decimos: el círculo es la curva construida por una recta que gira alrededor de uno de sus extremos. Cuando llegamos a la esfera, le decimos: la esfera es el volumen construido por media circunferencia que gira alrededor del diámetro. Cuando llegamos a cualquiera de las figuras cónicas, ¿cómo las definimos? No las definimos como se define un concepto cualquiera de la naturaleza, sino mediante su construcción. Así, por ejemplo: si queremos definir el círculo como figura cónica, decimos que el círculo es la figura que resulta de cortar un cono por un plano perpendicular a su eje. Pero si cortamos el cono por un plano que sea oblicuo al eje, tenemos la elipse y si cortamos el cono por un plano que sea paralelo al eje, tenemos la hipérbola,

y si cortamos un cono por un plano que sea paralelo a uno de los lados del cono, tenemos la parábola, etcétera. Todas esas curvas ¿proceden de la experiencia? Todas esas definiciones de curvas ¿son oriundas de la experiencia? De ninguna manera. A cada momento, en cada una de las definiciones hemos tenido que llamar en nuestro auxilio la intuición del espacio y pedirle al lector que cierre los ojos e imagine el espacio puro; el cono puro y un plano cortándolo en una u otra dirección; y la resultante es la figura. Por consiguiente el espacio puro no sólo es el supuesto primero de la geometría, sino el supuesto constante de la geometría, el contenido constante de la geometría. Por eso dice muy bien Kant que el espacio puro está latente en toda la geometría, porque los conceptos geométricos no se definen, sino que se construyen.

Pero, además, si nosotros luego pasamos de la geometría pura a la geometría aplicada, nos encontramos con este hecho singular: que esa geometría pura, que hemos estudiado con la mente pura y sin meter para nada la experiencia, cuando la aplicamos a las cosas de la experiencia, encaja divinamente con ellas; vemos que todas las cosas de la experiencia encajan divinamente con la geometría pura, o sea, que hay una especie de armonía perfecta entre lo que hemos estudiado cerrando los ojos a la realidad sensible y lo que encontramos en la realidad sensible. ¡Qué cosa más extraña! De modo que nosotros hemos sacado de la pura mente, por puras intuiciones internas, toda la geometría; y luego, cuando abrimos los ojos y miramos hacia la realidad, nos encontramos con que esta geometría que no hemos sacado de la realidad concuerda divinamente con la realidad, y no sólo concuerda bien con la realidad, sino que no podemos imaginar que no concuerde con la realidad. Y si nos encontráramos con una realidad irreductible a la geometría, diríamos que esta realidad ha sido mal vista. Si alguna vez se le ocurriera a algún ser fantástico decir que la realidad no es geométrica, que no hay en la geometría (de antemano estudiada y prevista) la forma esa de la realidad, si a alguien se le ocurriese ese absurdo, le contestaríamos: es que usted no ha mirado bien la realidad. No puede ser. Tan seguros estamos que la geometría, siendo *a priori,* no derivándose de la realidad, impone sin embargo su ley a la realidad. ¿Cómo explicar esto? Aquí reconocen ustedes el formidable problema de la relación de las substancias que tanto preocupaba a Leibniz.

Ya saben ustedes cómo lo resolvió Leibniz. Leibniz dijo que el alma y el cuerpo coinciden y las substancias todas coinciden por armonía preestablecida. Pero aquí la solución kantiana es muchísimo mejor, infinitamente superior, porque las coincidencias entre la geometría y la realidad proceden de que la realidad forzosamente tiene que tener la forma de la geometría. Y ¿por qué? Porque la geometría, el estudio del espacio, es la forma de toda intuición posible. Resulta que cualquier intuición sensible que venga, a fuer de intuición, tendrá que tener la forma del espacio. El espacio es la forma —dice Kant— de la sensibilidad. Nuestra facultad de tener sensaciones es la que imprime a las sensaciones la forma del espacio. Por consiguiente, todo lo que hemos derivado de nuestra facultad de tener sensaciones, del puro espacio, tiene que tener su aplicación, en concreto, en cada una de las sensaciones que tengamos, puesto que el espacio no es una cosa, sino la forma *a priori* de todas las cosas.

Aquí llega, pues, a su término la exposición trascendental. ¿Por qué las cosas son objeto del conocimiento geométrico? Pues porque el espacio impreso en ellas por nuestra sensibilidad, el espacio *a priori,* les presta esa forma geométrica y por consiguiente los juicios sintéticos *a priori* en las matemáticas son posibles por todo lo que acabamos de decir; porque se basan en el espacio y en el tiempo, los cuales no son cosas, sino la condición de la posibilidad de las cosas.

Retengan ustedes muy bien esta frase que es capital para este punto que hemos tratado hoy y para los que tenemos que tratar en varias otras lecciones; llegamos a esta conclusión: que las condiciones de la posibilidad del conocimiento matemático son al mismo tiempo condición de la posibilidad de los objetos del conocimiento matemático. Toda deducción trascendental consistirá en eso: en que las condiciones para que un conocimiento sea posible imprimen al mismo tiempo su carácter a los objetos de ese conocimiento, es decir, que el acto de conocer tiene dos caras. Por una cara consiste principal y fundamentalmente en poner los objetos que luego se van a conocer; y, claro, al poner los objetos, se imprimen en ellos los caracteres que luego, lenta y discursivamente, el conocimiento va encontrando en ellos. Ponemos, pues, a los objetos reales los caracteres del espacio y del tiempo (que no son objetos, sino algo que nosotros proyectamos en los objetos) y como les hemos proyectado, les hemos

inyectado *a priori* ese carácter de espaciales, luego encontramos constantemente en la experiencia ese carácter, puesto que previamente se los hemos inyectado.

Tenía preparadas mis notas para haber llegado hoy mucho más allá de lo que he llegado en la exposición de Kant; pero en el curso de la lección he resuelto lo contrario, por una razón: porque aunque pude haber explicado hoy toda esta primera parte y haber atacado el problema del tiempo y haber llegado a la conclusión del idealismo trascendental en la estética trascendental, hubiera tenido que pasar mucho más rápidamente sobre todos esos conceptos; pero de hacerlo es casi seguro que hubiera incurrido en el pecado de oscuridad. La filosofía de Kant es difícil. Los problemas que ella plantea no son fáciles. Me he esforzado por explicarles a ustedes con toda minuciosidad y lentitud (ustedes deben acostumbrarse a este modo de pensar lentamente) para no dejar muchas dudas. Así es que les pido a ustedes perdón por no haber desarrollado más materia; pero, en fin, ya la terminaremos en la próxima lección.

Lección XVII

LA ESTÉTICA TRASCENDENTAL
(2ª parte)

Aclaraciones generales

En las lecciones anteriores, nos hemos esforzado por penetrar en el conjunto de pensamientos con que se inicia en Kant la crítica del conocimiento. Las obras principales de Kant llevan el nombre de *Crítica de la Razón pura, Crítica de la Razón práctica* y *Crítica del Juicio.* En ellas, pues, Kant, hace una crítica. Pero es muy conveniente que ustedes adviertan el sentido que tiene en Kant la palabra «crítica». No es el sentido habitual. Es el sentido primordial, primitivo, auténtico, de la palabra crítica. La palabra crítica no significa censura, como habitualmente se suele creer. La palabra crítica no tiene nada que ver con lo que pueda llamarse aprobación o desaprobación, sino que crítica significa exclusivamente, en su sentido primordial griego, investigación; significa estudio. La palabra que mejor podría traducirla es: estudio, investigación. De modo que «crítica de la razón pura» significa estudio o investigación de la razón pura. Pero ya saben ustedes también lo que la palabra «pura» significa. Puro significa, en Kant, independiente de la experiencia, o sea, *a priori.* En este sentido, «puro» es un teorema de geometría, porque no se demuestra mediante experimento sino que se demuestra por mero y simple razonamiento, o sea, por medio de una serie de intuiciones internas sin nada que provenga de la percepción sensible, de los sentidos.

Si tal es, pues, el significado de la palabra «puro» y el de la palabra «crítica», ahora comprenden ustedes bien lo que significa

«crítica de la razón pura». Significa estudio, investigación de la razón funcionando independientemente de la experiencia.

Si nosotros tomamos una proposición o un sistema de proposiciones de una ciencia cualquiera, por ejemplo la física, nos encontramos con que esas proposiciones físicas contienen elementos de dos clases: unos elementos que proceden de la experiencia, es decir, que nos han sido dados por los hechos percibidos por nuestros sentidos, que hemos obtenido mediante experimentos. Así, por ejemplo, que el calor dilata los cuerpos, es algo que sabemos por experiencia. Pero al mismo tiempo y en esa misma proposición de que el calor dilata los cuerpos, hay otros elementos que no proceden de la experiencia; que no pueden en modo alguno proceder de la experiencia, porque la experiencia no llega a tanto. Así en la proposición física «el calor dilata los cuerpos», lo que la experiencia nos ha dicho es que hoy, a las seis y cuarto, en el laboratorio, hemos calentado una barrita de platino de una dimensión X y que después de calentada la barrita de platino tiene una dimensión X + N, es decir, es mayor. Eso es todo lo que nos ha dicho la experiencia.

Luego en la proposición: «el calor *siempre* dilata *todos* los cuerpos en *todas* partes», hay más de lo que la experiencia nos dice. Eso que hay de más, esa universalidad y necesidad que hemos agregado a los datos escuetos, particulares y contingentes de la experiencia, es razón pura. Entonces crítica de la razón pura consiste en la investigación de lo que en todas las ciencias hay de puro, en la discriminación de lo que en las ciencias hay de elementos procedentes de la experiencia y elementos procedentes de otra parte, que no es la experiencia y que es la razón pura. Me parece que ahora comprenden ustedes bien todo el propósito de Kant en la *Crítica de la Razón pura.*

Puesto que la ciencia se compone de esos dos elementos, los elementos empíricos procedentes de la experiencia y los elementos puros que la razón agrega o pone encima de los datos sensibles de la experiencia, el propósito de Kant consiste en hacer el recuento de esos elementos puros de la razón, que, junto con los dados por los sentidos, constituyen la totalidad del conocimiento científico-natural.

Esto mismo que acabo de decir a ustedes lo dije en lecciones anteriores; en otra forma que ustedes ahora recordarán bien. Lo dije analizando los juicios de que la ciencia se compone y mos-

trando que estos juicios son sintéticos, o sea, procedentes de la experiencia; y al mismo tiempo, *a priori,* o sea, transformados por la aportación de la razón pura en juicios universales y necesarios. Y el problema para Kant se reduce a preguntar cómo es posible el conocimiento sintético *a priori;* qué condiciones lógicas tienen que acontecer en la ciencia para que los conocimientos científicos sean a la vez sintéticos, o sea, particulares y contingentes, y sin embargo *a priori.* Y este problema, recuerden ustedes, lo divide Kant en tres partes. Primera: cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la matemática. Segunda: cómo lo son en la física. Tercera: si lo son en la metafísica.

Nosotros hemos estudiado ya en nuestra lección anterior la respuesta a cómo sean posibles los juicios sintéticos *a priori* en la geometría, una de las dos grandes ramas de las matemáticas. Y la respuesta que dio Kant a la pregunta, fue la siguiente: merced al carácter intuitivo y al mismo tiempo apriorístico del espacio, es posible la geometría como conocimiento sintético *a priori.* El espacio, es, pues, la condición trascendental de la posibilidad del conocimiento geométrico. El espacio, entonces, no es una cosa «en sí misma», no es una realidad absoluta, sino que es la forma de la sensibilidad externa. Todas nuestras percepciones sensibles, referentes a objetos exteriores, tienen que tener la forma del espacio; porque el espacio no es una cosa más, además de las otras cosas, sino que es la condición que el sujeto impone a la cosa para que la cosa sea cognoscible por nosotros. El espacio es, pues, una forma de sensibilidad. No es trascendente, sino que es trascendental. Y por eso es por lo que podemos, sin mirar a las cosas, con los ojos cerrados, los oídos tapados, construir enteramente la geometría y estar sin embargo seguros absolutamente, sin temor a ser desmentidos nunca, de que nuestra construcción geométrica va a aplicarse perfectamente a la realidad.

Quiere decir que el espacio, siendo una forma de nuestra facultad de percibir objetos, de tener percepciones sensibles de objetos, el espacio imprime a las cosas su propia estructura; y entonces no tiene nada de particular que luego las cosas tengan la estructura del espacio, puesto que el sujeto pensante ha comenzado por imprimir a las cosas la estructura del espacio.

Aquí quedábamos en nuestro estudio del día anterior. Nos falta ahora pasar a la segunda parte, que es la referente al estu-

dio de este mismo problema, pero aplicado a la aritmética, a la segunda gran rama de las matemáticas: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori* en la aritmética?, o dicho de otro modo, ¿cómo es posible la aritmética pura?, o dicho de otro modo, ¿cómo es posible que nosotros, con los oídos tapados y los ojos cerrados, o sea, *a priori,* haciendo caso omiso por completo de la experiencia, construyamos toda una ciencia que se llama la aritmética, y que luego, sin embargo, las cosas fuera de nosotros, los hechos reales en la naturaleza, casen y concuerden perfectamente con estas leyes que nos hemos sacado de la cabeza? ¿Cómo es esto posible? También aquí Kant procede de la misma manera que procedió en el estudio de la geometría. Hace primero una exposición metafísica del tiempo y luego una exposición trascendental del tiempo.

Exposición metafísica del tiempo

La exposición metafísica del tiempo se encamina a mostrar: primero, que el tiempo es *a priori,* o sea, independiente de la experiencia; segundo, que el tiempo es una intuición, o sea: no una cosa entre otras, sino una forma pura de todas las cosas posibles.

La primera parte, o sea, que el tiempo es *a priori* la demuestra Kant siguiendo, paso a paso, la misma demostración que empleó para el caso del espacio. En efecto: que el tiempo es *a priori,* o sea, independiente de la experiencia, se advierte con sólo reflexionar que cualquiera percepción sensible es una vivencia y que toda vivencia es un acontecer, algo que nos acontece a nosotros, algo que le acontece al yo. Ahora bien, algo que le acontece al yo, implica ya el tiempo, porque todo acontecer es un sobrevenir, un advenir, un llegar a ser lo que no era todavía; es decir, que ya de antemano está supuesto el cauce, el carril general en donde todo lo que acontece, acontece; o sea, el tiempo. Acontecer significa que en el curso del tiempo algo viene a ser. Por consiguiente, si toda percepción sensible es una vivencia y toda vivencia es algo que sobreviene en nosotros, este algo que sobreviene en nosotros, sobreviene ahora, o sea, después de algo que sobrevino antes y antes de algo que va a sobrevenir después: es decir, que ya implica el tiempo.

Esto se comprueba con el ensayo mental que Kant nos invita a realizar, y es: que podemos pensar muy bien, concebir muy bien, el tiempo sin acontecimientos, pero no podemos en manera alguna concebir un acontecimiento sin el tiempo. (Del mismo modo que, al hablar del espacio, decíamos que podemos concebir el espacio sin cosas en él, pero no podemos concebir cosa alguna que no esté en el espacio).

Después de mostrado que el tiempo es *a priori,* o independiente de la experiencia, queda por mostrar que el tiempo es también intuición. ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir que no es concepto. Ya dije la vez anterior, al hablar del espacio, que concepto es una unidad mental que comprende una multiplicidad de cosas. El concepto de vaso comprende éste y otros muchísimos iguales o parecidos que hay en el mundo. Concepto es, pues, una unidad de lo múltiple. Pero el tiempo no es concepto en este sentido, ni mucho menos; porque no hay muchos tiempos, sino un solo tiempo. Si nosotros hablamos de múltiples tiempos, no es en el sentido de que haya múltiples tiempos, sino en el sentido de trozos, partes de uno y el mismo y único tiempo. El tiempo, pues, es único. La unidad y la unicidad del tiempo lo cualifican como algo de lo cual no podemos tener concepto, sino solamente intuición; nosotros podemos intuir el tiempo, aprehender inmediatamente el tiempo, pero no pensarlo mediante un concepto, como si el tiempo fuese una cosa entre muchas cosas. El tiempo no es, pues, cosa que pueda pensarse mediante conceptos, sino que es una pura intuición. Con esto queda terminada lo que Kant llama «exposición metafísica del tiempo».

Exposición trascendental del tiempo

Viene después la exposición trascendental, encaminada a mostrar que el tiempo, la intuitividad y el apriorismo del tiempo, son la condición de la posibilidad de los juicios sintéticos en la aritmética. Los juicios en la aritmética son sintéticos y *a priori,* es decir, son juicios que nosotros hacemos mediante intuición. Yo necesito intuir el tiempo para sumar, restar, multiplicar o dividir; y eso lo hacemos, además, *a priori*. La condición indispensable para esto es que hayamos supuesto, como base de todas nuestras operaciones, eso que llamamos la sucesión de los momentos en el tiempo.

Así, pues, sólo sub-poniendo la intuición pura del tiempo *a priori* es posible que nosotros construyamos la aritmética, sin el auxilio de ningún recurso experimental. Y precisamente porque el tiempo es una forma de nuestra sensibilidad, una forma de nuestras vivencias; porque el tiempo es el cauce previo de nuestras vivencias, por eso es por lo que la aritmética, construida sobre esa forma de toda vivencia, tiene luego una aplicación perfecta en la realidad. Porque, claro está, la realidad tendrá que dárseme a conocer mediante percepción sensible; la percepción sensible empero es una vivencia; esta vivencia se ordenará en la sucesión de las vivencias, en la enumeración, en el 1, 2, 3 sucesivo de los números, y por lo tanto el tiempo, que yo haya estudiado *a priori* en la aritmética, tendrá siempre aplicación perfecta, encajará divinamente con la realidad en cuanto vivencia.

De esta manera llega Kant a la conclusión de que el espacio y el tiempo son las formas de la sensibilidad. Y por sensibilidad entiende Kant la facultad de tener percepciones.

Ahora bien, el espacio es la forma de la experiencia o percepciones externas; el tiempo es la forma de las vivencias, o percepciones internas. Mas toda percepción externa tiene dos caras: es externa por uno de sus lados, por cuanto que está constituida por lo que llamamos en psicología un elemento presentativo; pero es interna por otro de sus lados, por cuanto que, al mismo tiempo que yo percibo la cosa sensible (esta lámpara, por ejemplo), voy al mismo tiempo, dentro de mí, sabiendo que la percibo; teniendo no sólo la percepción de ella sino la apercepción; dándome cuenta de que la percibo. Así, pues, es al mismo tiempo un salir de mí hacia la cosa real, fuera de mí, y un estar en mí mismo, en cuyo «mí» mismo acontece esa vivencia.

Por consiguiente, el tiempo tiene una posición privilegiada, porque el tiempo es forma de la sensibilidad externa e interna, mientras que el espacio sólo es forma de la sensibilidad externa. Esta posición privilegiada del tiempo, que comprende en su seno la totalidad de las vivencias, tanto en su referencia a objetos exteriores, como en cuanto a acontecimientos interiores, es la base y fundamento de la compenetración que existe entre la geometría y la aritmética. La geometría y la aritmética no son dos ciencias paralelas, separadas por ese espacio que separa

las paralelas. No; sino que son dos ciencias que se compenetran mutuamente. Y precisamente Descartes fue el primer matemático que abrió el paso entre la geometría y la aritmética, o mejor dicho, entre la geometría y el álgebra; porque Descartes inventó la geometría analítica, que es la posibilidad de reducir las figuras a ecuaciones, o la posibilidad inversa de convertir una ecuación en figura. Más adelante Leibniz remacha, por decirlo así, esta coherencia o compenetración íntima de la geometría y la aritmética y el álgebra, en el cálculo infinitesimal. Porque entonces encuentra, no solamente, como Descartes, la posibilidad de transitar mediante leyes unívocas de las ecuaciones a las figuras y de las figuras a las ecuaciones, sino la posibilidad de encontrar la ley de desarrollo de un punto en cualesquiera direcciones del espacio. Esta posibilidad de encerrar en una fórmula diferencial o integral las diferentes posiciones sucesivas de un punto cualquiera según el recorrido que él haga, es, pues, el remate perfecto de la coherencia entre la geometría y la aritmética.

De esta suerte, toda la matemática representa un sistema de leyes *a priori,* de leyes independientes de la experiencia y que se imponen a toda percepción sensible. Toda percepción sensible que nosotros tengamos habrá de estar sujeta a las leyes de la matemática, y esas leyes de la matemática no han sido deducidas, inferidas de ninguna percepción sensible: nos las hemos sacado de la cabeza, diré usando una forma vulgar de expresión. Y, sin embargo, todas las percepciones sensibles, todos los objetos reales físicos en la naturaleza y los que acontezcan en el futuro, eternamente, siempre habrán de estar sujetos a estas leyes matemáticas que nos hemos sacado de la cabeza. ¿Cómo es esto posible? Ya lo acabamos de oír en todo el desarrollo del pensamiento kantiano. Esto es posible porque el espacio y el tiempo, base de las matemáticas, no son cosas que nosotros conozcamos por experiencia, sino que son formas de nuestra facultad de percibir cosas, y por lo tanto son estructuras que nosotros, *a priori,* fuera de toda experiencia, imprimimos sobre nuestras sensaciones para convertirlas en objetos cognoscibles.

Si, pues, no son esas formas más que formas que el sujeto imprime en el objeto, ¿qué de particular tiene que el objeto, en todo momento y siempre, y en toda ocasión, haya de ostentar esas formas matemáticas?

La estética trascendental

Toda esta parte de la *Crítica de la Razón pura* que acabo de exponer a ustedes lleva en Kant un nombre extraño: se llama estética trascendental. Y digo que el nombre es extraño, no porque en sí mismo lo sea (verán que está justificado), sino porque la palabra «estética» tiene hoy un sentido muy popular, muy difundido, que es el que seguramente ustedes han evocado en su espíritu al oírla. La palabra «estética» significa hoy, para todo el mundo, «teoría de lo bello», «teoría de la belleza»; o si acaso «teoría del arte y de la belleza». Pero adviertan ustedes que la palabra «estética» en el sentido de la teoría de lo bello, es moderna, muy moderna; es aproximadamente de la misma época que Kant. La emplea por primera vez en su sentido de teoría de lo bello un filósofo alemán, casi contemporáneo de Kant: Baumgarten; pero Kant no tenía por qué tomar esa palabra en el sentido de teoría de lo bello, puesto que era un contemporáneo suyo el que la usaba por vez primera en el mundo en ese sentido. Así es que no la toma en el sentido de teoría de lo bello. Kant la toma en otro sentido muy diferente; la toma en su sentido etimológico. La palabra «estética» se deriva de una palabra griega, que es *aisthesis* que se pronuncia «estesis» y que es «sensación»; también significa percepción. Entonces ¿qué quiere decir estética? Estética significa: teoría de la percepción, teoría de la facultad de tener percepciones; teoría de la facultad de tener percepciones sensibles y también teoría de la sensibilidad como facultad de tener percepciones sensibles.

La palabra «trascendental» la usa Kant en el mismo sentido que yo ya tantas veces les he dicho a ustedes; en el sentido de condición para que algo sea objeto de conocimiento.

Eliminación de la «cosa en sí»

Así la estética trascendental asienta las bases de una profunda renovación en la concepción filosófica del idealismo. La estética trascendental establece los fundamentos para el idealismo trascendental. El idealismo, como ustedes ya saben muy bien, debuta en la época moderna con la filosofía de Descartes; se desarrolla en la filosofía de los empiristas ingleses y en la filosofía del

racionalismo de Leibniz. Pero desde que nace en Descartes hasta que llega a manos de Kant, el idealismo adolece de un pequeño vicio de origen; y ese pequeño vicio de origen es un residuo del viejo realismo aristotélico, que permanece incrustado en el pensamiento idealista desde Descartes y que no acaba de desaparecer por completo del pensamiento idealista. Ese viejo residuo del realismo aristotélico es en Descartes muy visible. Cuando Descartes llega, después de debatirse con la duda, a la conclusión «yo existo», este «yo» que existe para Descartes existe como una cosa «en sí» y «por sí». Existe como una substancia absoluta, cuya existencia no depende de ninguna condición. Del mismo modo, cuando Descartes logra transitar del «yo» a Dios y echa el ancla en esta substancia divina, también concibe esta substancia divina como una substancia existente «en sí» y «por sí», sin que necesite supeditar su ser a ninguna condición. Y, por último, cuando Descartes transita, en tercer lugar, de la substancia divina a la substancia extensa, a la realidad material geométrica, también considera esta substancia como algo existente «en sí» y «por sí». Todos éstos son otros tantos residuos del viejo realismo, en el cual no consiente Aristóteles llamar real a algo si no es real «en sí» y «por sí» y sin condición ninguna.

Del mismo modo vemos en los sucesores de Descartes, los ingleses, el esfuerzo por desenvolver plenamente el idealismo. Ya Berkeley deshace la existencia «en sí» y «por sí» de la substancia material. Ya Berkeley nos dice: esa substancia material que Descartes considera existente en sí y por sí, no existe en sí y por sí; existe *en mí,* existe como *mi* vivencia; no es sino en tanto en cuanto es percibida; su ser consiste en ser percibida. Pero todavía conserva Berkeley un residuo del viejo realismo y es la existencia del *yo* en sí y por sí; el *yo* es todavía una substancia en sí y por sí. Tiene que venir Hume para disipar esa substancia *yo,* para reducir esa substancia *yo* a un sistema de «impresiones», como él decía, un sistema de puras vivencias. No hay, pues, para Hume un *yo* substancial y luego las vivencias tenidas por ese *yo;* no, sino que lo único que hay, lo único que existe son las vivencias. En cambio, el *yo* es una construcción, el *yo* es una derivación, es una suposición que hacemos para explicarnos la coherencia de la cohesión de las vivencias. El *yo,* pues, ya no tiene para Hume substancialidad en sí y por sí, sino que está convertido en una condición habitual, irracional de la coherencia de las

vivencias. Pero todavía queda en Hume un pequeño residuo del realismo aristotélico; y es que esas vivencias, cada una de ellas, las considera como algo en sí y por sí; las considera a su vez como algo que existe por sí mismo, y entonces resulta que aplica a las «impresiones» —como él llama a estas vivencias— el criterio de la substancia aristotélica; y entonces las uniones y separaciones de las vivencias no tienen explicación racional. La ciencia entonces para Hume flota en el vacío. Hume desemboca en un escepticismo metafísico y en una concepción psicologista de la ciencia, según la cual los enlaces, las afirmaciones científicas que enlazan dos o tres impresiones, son puramente cosa de la costumbre, son enlaces sin razón, irracionales, puramente empíricos, que pueden ser o no ser, son juicios sintéticos que carecen de universalidad y necesidad. Y de ese escepticismo en que cae Hume tiene la culpa el residuo de aristotélico realismo que se ha refugiado en esa minúscula cosita, la «impresión».

Si tomamos la otra serie de antecesores de Kant, en Leibniz nos encontramos con el mismo espectáculo. El residuo del realismo aristotélico, la obsesión de llegar a un ser que sea «en sí» y «por sí», sin condición alguna absolutamente, lleva también a Leibniz a descubrir (o a creer que descubre) como elemento primario del mundo, del universo, las mónadas. Ciertamente —y éste es un gran progreso— Leibniz concibe las mónadas bajo la especie del espíritu; son pequeños espíritus; son unidades espirituales. Por eso se ha llamado muchas veces a la filosofía de Leibniz «espiritualismo». Son, pues, unidades espirituales. Esas unidades espirituales tienen un contenido de percepciones y apercepciones. Pero esas unidades espirituales también son substancias en sí y por sí, aisladas, existentes independientemente de la más mínima condición. Y entonces ¿qué resulta? Resulta que para Leibniz es un misterio, un enigma indescifrable la intercomunicación entre esas substancias y la armonía entre ellas. ¿Cómo es que yo, que pienso y que me saco del pensamiento la geometría y la aritmética, sin tener, como dice él, «ventana alguna ni puerta alguna» por donde pueda venir el conocimiento de la realidad exterior, «porque las mónadas no tienen ventanas» —frase textual de Leibniz—, cómo es, entonces, que mis pensamientos acerca de lo que no soy yo concuerdan perfectamente con eso que no soy yo? Esto no lo puede resolver Leibniz más que acudiendo a la hipérbole de una armonía preestablecida, es

decir, rindiendo las armas ante la dificultad insuperable del problema. Pues todas esas dificultades insuperables con que tropiezan los sucesores de Descartes, proceden de que permanece en ellos latente ese residuo de realismo aristotélico, que se traduce en el afán de encontrar una *res,* una cosa, algo, ya sea espíritu o no espíritu, que exista «en sí» y «por sí».

Pero precisamente Kant va a realizar un esfuerzo formidable —el más grande que conoce la historia de la filosofía moderna— para superar, precisamente, esa obsesión, para acabar justamente con ese residuo de realismo aristotélico, para llegar a una concepción del ser y de la realidad en donde no se exija, ni se pida, ni se acepte, una existencia o substancia «en sí» y «por sí». Y entonces es cuando Kant llega, merced a este esfuerzo, a lo que él llama «idealismo trascendental», cuyo primer trámite es la estética trascendental, la teoría del espacio y del tiempo como formas y bases de la sensibilidad.

Idealismo trascendental

El idealismo trascendental se propone descubrir las condiciones que el objeto ha de tener para ser objeto a conocer, para ser objeto cognoscible. Y esas condiciones que el objeto ha de tener para ser objeto cognoscible, son condiciones que el objeto no podrá tener en sí y por sí, porque si las tuviera «en sí» y «por sí», el yo, para conocerlo, tendría que estar absolutamente pasivo y, estando absolutamente pasivo, mi conocimiento de ese objeto en sí y por sí no podría ser más que un conocimiento contingente y particular. Mas es así que el conocimiento de la ciencia, de la física-matemática de Newton, no es contingente y particular, sino universal y necesario; por tanto es absolutamente indispensable que las condiciones de cognoscibilidad latentes en el objeto no le pertenezcan al objeto «en sí mismo», sino que le pertenezcan en cuanto que el sujeto las ha supuesto en el objeto. Es decir, que por vez primera en el pensamiento moderno aparece con toda claridad y precisión la pareja en correlación indisoluble: objeto-sujeto.

Lo que el objeto es, no lo es en sí y por sí, sino en tanto en cuanto es objeto de un sujeto. Lo que el sujeto es, tampoco lo es como un ser absoluto, en sí y por sí, sino en tanto en cuanto es sujeto destinado a conocer un objeto.

En esta indisoluble, en esta irreductible, inquebrantable correlación del sujeto y el objeto, está el secreto todo de lo que se llama idealismo trascendental.

Lo que Kant llama trascendental, es, pues, la condición que descubro en un objeto, pero que ha sido puesta o supuesta por el sujeto en el objeto, para convertirlo en objeto cognoscible.

Y el primer trámite en la posición de esta correlación objeto-sujeto, consiste en que el sujeto imprime en el objeto las formas de espacio y tiempo. Las formas de espacio y tiempo no son, pues, trascendentes; no son, pues, propiedades que las cosas tengan por sí y en sí, sino que son propiedades que las cosas tienen porque el sujeto, con ánimo de conocerlas, las ha puesto en el objeto. El sujeto, pues, para poder conocer, ha convertido las sensaciones en cosas cognoscibles. Y cognoscibles no son las cosas sino en cuanto que sean extensas, tendidas en el espacio y sucesivas en el tiempo, como acontecimientos de un yo.

Las formas de la sensibilidad, espacio y tiempo, son, pues, lo que el sujeto envía al objeto para que el objeto se apodere de ello, lo asimile, se convierta en ello, y luego pueda ser conocido. Entonces, diremos que Kant ha echado sobre las cosas en sí (que vanamente seguían persiguiendo los idealistas desde Descartes) una definitiva sentencia de exclusión. Las cosas en sí mismas no las hay; y si las hay, no podemos de ellas decir nada, no podemos ni hablar de ellas. Nosotros no podemos hablar más que de cosas, no en sí, sino extensas en el espacio y sucesivas en el tiempo. Pero como el espacio y el tiempo no son propiedades que a las cosas «absolutamente» les pertenezcan, sino formas de la sensibilidad, condiciones para la perceptibilidad, que nosotros, los sujetos, ponemos en las cosas, resulta que nunca jamás, en ningún momento tendrá sentido el hablar de conocer las cosas «en sí mismas». Lo único que tendrá sentido será hablar no de las cosas en sí mismas, sino recubiertas de las formas de espacio y tiempo. Y esas cosas recubiertas de las formas de espacio y tiempo las llama Kant fenómenos. Por eso dice Kant que no podemos conocer cosas en sí mismas sino fenómenos. Y ¿qué son fenómenos? Pues los fenómenos son las cosas provistas ya de esas formas del espacio y del tiempo que no les pertenecen en sí mismas pero que les pertenecen en cuanto son objetos *para mí,* vistas siempre en la correlación objeto-sujeto.

Por esto he dedicado una lección al análisis fenomenológico del conocimiento; en donde vimos que el acto de conocimiento es primera y fundamentalmente la posición de esa correlación sujeto-objeto. Así ahora comprenden ustedes muy bien el papel de la matemática en la filosofía de Kant. El papel de la matemática es determinar *a priori* las condiciones formales que han de tener todas las cosas que entren en posible conocimiento. Cualquier cosa que tengamos que conocer, que se nos presente para ser conocida, podemos de antemano estar seguros que ha de entrar en alguna de las cuadrículas que la matemática, *a priori,* ha dibujado. La matemática es, pues, como teoría del espacio y del tiempo, la serie de las condiciones de todo posible fenómeno.

Ahora, una vez que tenemos la serie de las condiciones de todo posible fenómeno, una vez que conocemos las posibles formas de los fenómenos, nos falta por conocer las reales formas de los fenómenos; nos falta conocer, no las figuras que pueden tener las cosas, sino las leyes efectivas y reales a que esos fenómenos, a que esas cosas obedecen, es decir, la física.

Entonces, después de la estética trascendental, dedicada a dilucidar lo que el objeto ha puesto (espacio y tiempo) para la cognoscibilidad de las cosas, de los fenómenos, viene la teoría que ha de dilucidar lo que el objeto pone para la cognoscibilidad de las leyes efectivas que rigen estos fenómenos. En suma: viene el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física; o dicho de otro modo, cómo es posible un conocimiento *a priori* no ya de las formas posibles de los objetos, sino de los objetos reales llamados fenómenos, que no son cosas en sí mismas, sino cosas revestidas de las formas del espacio y tiempo y por lo tanto objetos para el sujeto, el cual es sujeto de conocimiento para ellos.

Lección XVIII

ANALÍTICA TRASCENDENTAL

Hemos expuesto en las anteriores lecciones de este curso la primera parte de la obra filosófica fundamental de Kant, que lleva por título «Estética trascendental». Explicado el sentido en que han de tomarse estos dos términos, vamos a pasar ahora a la segunda parte, que lleva por título el de «Analítica trascendental». En el momento oportuno explicaré también el sentido de estos dos términos que intitulan esta segunda parte.

Como vimos, la Estética trascendental estudia las condiciones bajo las cuales es posible una ciencia *a priori* de las matemáticas, las condiciones que determinan *a priori* la forma de todo objeto posible. Sin obtener datos algunos por medio de la percepción sensible, sin mirar efectivamente la realidad física de las cosas, nosotros podemos, en la matemática, establecer el repertorio completo de todas las formas que un objeto posible ha de tener: formas en el espacio, formas en el tiempo, combinaciones de unas con otras. Pero, una vez que hemos estudiado este conjunto de todas las formas posibles de objetos, hay que pasar, evidentemente, al estudio de los objetos mismos, de los objetos reales.

La ciencia humana no se ha contentado con ser matemática, sino que además es física; es decir, no sólo ha determinado *a priori,* de antemano, las formas que pueden tener los objetos, sino que ha determinado, además, la existencia, la realidad y las leyes que rigen la aparición y desaparición de los fenómenos mismos.

Esta segunda parte es la que lleva el nombre de Analítica trascendental. También podemos inaugurar su estudio con la clásica

interrogación, la clásica pregunta de Kant: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la física? O dicho de otro modo: ¿cómo es posible que nosotros tengamos conocimiento *a priori* de objetos reales?

La naturaleza a priori

La pregunta es verdaderamente interesante. Porque es un hecho que, en efecto, tenemos conocimiento *a priori* de objetos reales. Esto parece imposible; sin embargo posible es, puesto que es efectivo. Nosotros, efectivamente, tenemos tales conocimientos. Nosotros, por ejemplo, sabemos que hay objetos, que existen cosas; que esas cosas están ahí, que las hay; pero sabemos además que cada cosa tiene su ser, su esencia, su naturaleza. ¿Qué quiere decir esto de *naturaleza?* Quiere decir que las cosas que existen, están ellas mismas regidas por leyes, tienen una substancia, están compuestas de propiedades, aparecen y desaparecen, no caprichosamente, sino según leyes fijas. Pero, además de eso, sabemos también que esas cosas que existen son todas ellas efectos de causas y causas de efectos. Cada una de las cosas es lo que es y está donde está y tiene las propiedades que tiene, porque algún otro fenómeno antecedente en el tiempo ha venido a causar ese ser, ese estar y esas propiedades. Y sabemos también que cada cosa de las que existen en el mundo es a su vez causa de efectos; o sea, que ella misma produce, engendra otras cosas, cambia otras cosas de lugar, causa propiedades, movimientos, cambios en las otras cosas; y sabemos que estos efectos y estas causas no son tampoco caprichosos sino que todos ellos son reductibles a unas leyes y a unas fórmulas generales. Pero, además, sabemos que en todas las cosas que existen hay una mutua acción y reacción; unas producen efectos en otras, pero a su vez reciben efectos de estas otras. Sabemos, por último, que todas ellas, el conjunto entero de las cosas, lo que llamamos naturaleza es un sistema de leyes universales, que pueden expresarse en fórmulas matemáticas, y que traducen con la máxima exactitud esas acciones y reacciones, esas causas y efectos, esas esencias y propiedades de todas las cosas.

Todo esto lo sabemos y lo sabemos *a priori*. Porque ¿cómo lo podríamos saber si no lo supiéramos *a priori?* Tendría que ser porque las cosas mismas nos lo hubieran enseñado. Pero las cosas no nos pueden proporcionar semejante conocimiento. Las cosas envían impresiones, como diría Hume, nada más que impresiones. Ahora bien, nada de eso (que cada cosa tiene su esencia, o que es efecto y causa, o que es acción y reacción, que todo es reductible a leyes universales), nada de eso son impresiones; ninguna cosa nos envía la causa como impresión, ninguna cosa nos envía la esencia como impresión; sino que esas esencias, esas causas no están en lo que nosotros percibimos sensiblemente de la realidad.

Por consiguiente, hay un conocimiento *a priori* de las cosas de la naturaleza. Y existe un ejemplo característico de ese conocimiento *a priori* y es bien conocido. Es ese conjunto de teoremas que, en cualquier libro de física, antecede al estudio restante y que lleva el nombre de Mecánica racional. En la Mecánica racional se establecen una gran cantidad de teoremas, de proposiciones, que enuncian acerca de los objetos reales, por ejemplo, las leyes del movimiento; y sin embargo, esas leyes del movimiento no son derivadas de la experiencia, no las leemos nosotros en las cosas, como quien lee en un libro, sino que las hemos sacado íntegramente de nuestro propio pensamiento.

Así, pues, se plantea aquí, lo mismos que en la Estética trascendental, el problema esencial de toda la *Crítica de la Razón pura:* el problema de cómo sean posibles conocimientos *a priori* en la física. O dicho de otro modo: ¿cómo es posible el conocimiento de la *realidad* de las cosas?

Análisis de la realidad

Iniciaremos el estudio con un análisis de eso que llamamos realidad. Ustedes pensarán acaso que éste es un problema difícil; y tienen razón. ¡Es tan difícil, tan arriesgado, tan audaz el plantearse el problema de definir qué sea la realidad! Sin embargo, creo que ya tenemos suficientes antecedentes filosóficos y metafísicos, en este curso, para que haciendo uso de ellos podamos llegar a un resultado.

Yo les pido a ustedes que recuerden un poco nuestras lecciones y nuestras lecturas sobre Descartes. Será un excelente punto de partida para este análisis de lo que llamamos realidad.

Recuerden ustedes que Descartes inicia el filosofar con la duda metódica. La duda tiene ante sí un campo relativamente vasto sobre el cual ejercitarse. Pero ese campo vastísimo sobre el cual la duda se ejercita, puede dividirse en dos grandes sectores. En un sector se hallan las cosas que vemos, oímos y tocamos, las cosas reales, las realidades. En el otro sector se hallan nuestro ver, oír y tocar esas cosas; lo que llama Descartes pensamientos. Y recuerden ustedes que Descartes llega a la conclusión de que la duda hace mella en las realidades, en los objetos del pensamiento; pero que no hace mella, no puede hacer mella en los pensamientos mismos.

Descartes dice: si yo pienso el centauro, puede ser que el centauro no exista, pero mi pensamiento de él sí existe. Dice Descartes: si yo sueño que estoy volando, puede ser que yo, efectivamente, no esté volando, sino durmiendo; pero no puede ser que no esté soñando que estoy volando.

La duda, pues, no hace mella en los meros pensamientos; pero hace mella en la realidad, en los objetos. Recordando esto, podemos preguntarnos: entonces ¿qué es lo que Descartes llama realidad? Descartes llama realidad que a un pensamiento le corresponda un objeto allende el pensamiento. Por eso Descartes dice que se puede perfectamente no incurrir jamás en error ninguno, con sólo tener cuidado de no afirmar ni negar ningún pensamiento. Porque afirmar o negar un pensamiento, es afirmar o negar que a ese pensamiento le corresponda efectivamente un objeto. Bastará, pues, no juzgar de la realidad esa, para no incurrir jamás en error, puesto que, limitándonos a pensar, no podemos equivocarnos cuando afirmamos que lo que pensamos existe.

Esto nos da un punto de partida que nos orienta un poco sobre lo que es la realidad. Ya vemos aquí que para Descartes la realidad es el algo a lo cual se refiere el pensamiento. Pero esa realidad no será puesta, afirmada, no tendrá una validez plena, si yo no juzgo, es decir, si yo no formulo un juicio que diga que ese pensamiento es pensamiento de esa realidad. Así es que no va a extrañarles a ustedes mucho si, orientados por este recuerdo de Descartes, les encamino a ustedes ahora hacia esa definición de la realidad.

El juicio

Nosotros decimos que algo es real cuando ponemos ese algo como sujeto de un juicio. Nosotros formulamos juicios. Un juicio es la afirmación o la negación que hacemos de una propiedad que atribuimos o no atribuimos a algo. ¿Cuándo decimos que algo es real? Decimos que algo es real cuando lo consideramos como sujeto del juicio, es decir, cuando asentamos y ponemos ese algo como sujeto de un juicio o de una serie de juicios posibles. Si yo digo A *es,* entonces considero A como real. ¿Por qué? Porque al lado de A he puesto la partícula, la cópula «es», que está aguardando a que vengan predicados a determinar lo que A es; y digo: A *es* B, C, D, E, lo que sea. Así, pues, decir que algo es real, no es ni más ni menos que considerar este algo como sujeto posible de una multitud de juicios, de afirmaciones o de negaciones. Porque yo no puedo afirmar ni negar nada de algo si ese algo no es, si ese algo no tiene realidad. Por tanto, la realidad que algo tiene no es otra cosa que su capacidad de recibir determinaciones mediante juicios.

La función fundamental de los juicios es, pues, poner la realidad. Luego que está puesta la realidad, determinarla. O mejor dicho todavía: en el momento mismo en que determinamos una realidad, la ponemos. De algo que no sea real no podemos ni hablar. Pero cuando hablamos de algo, supone ya que ese algo de que hablamos lo consideramos como real. Así, pues, ser real una cosa es ser sujeto de toda una serie de juicios.

Si, por consiguiente, el juicio es la posición de la realidad; o, invirtiendo la proposición, si la realidad consiste en ser sujeto de juicio, entonces la función mental, la función intelectual de formular juicios será al mismo tiempo la función intelectual de estatuir realidades. Nosotros estatuimos que una cosa es real tan pronto como consideramos esa cosa como sujeto de muchos juicios posibles.

La función intelectual del juicio es, pues, la misma que la función ontológica de establecer una realidad. Es más; cuando no sabemos si algo es o no es realidad, pero sospechamos que sea realidad, ¿cuál es nuestra actitud? Nuestra actitud consiste en decir ¿qué es eso? Si contestamos: eso es esto o lo otro, queda entonces establecida la realidad de eso cuya realidad era problemática. En cambio si contestamos: esto no es nada, entonces lo que nos

parecía ser una realidad, no es una realidad. Por tanto, el solo hecho de preguntar: ¿qué *es* algo? ya constituye una posición de realidad.

Esta identificación de la función lógica del juicio con la función ontológica de poner la realidad, es el punto de partida de que Kant se sirve para reducir todas las verdades de toda realidad posible.

En efecto, las variedades de todo juicio posible contendrán en su seno las variedades de toda realidad posible, puesto que como hemos visto el juicio lógico es el acto de poner la realidad. Por consiguiente, las diversas formas del acto de poner la realidad, o sea, del juicio, contendrán en su seno las diversas formas de la realidad misma puesta.

Ahora bien, ¿cuáles son las formas diferentes del acto del juicio? Están estudiadas desde Aristóteles perfectamente. Precisamente la lógica formal es una disciplina que, desde Aristóteles, alcanza su forma más perfecta sin necesidad de introducir en ella modificación ninguna.

Clasificación lógica de los juicios

Estudiemos, pues, cuáles son las formas del juicio en la lógica formal. En la lógica formal los juicios suelen dividirse según cuatro puntos de vista: según la cantidad, según la cualidad, según la relación y según la modalidad. Y desde cada uno de estos puntos de vista, los juicios se dividen en tres tipos de juicios.

Si tomamos el punto de vista de la cantidad —estoy ahora, y ustedes me van a disculpar, enunciando las cosas más elementales de la lógica formal; pero no hay más remedio—, si tomamos, digo, el punto de vista de la cantidad, dividiremos los juicios según la cantidad del sujeto, y entonces obtendremos juicios individuales, cuando el sujeto sea un concepto tomado individualmente; particulares, cuando el sujeto sea un concepto tomado en parte; universales, cuando el sujeto sea un concepto tomado en toda su extensión. Así tendremos que, según la cantidad, los sujetos se dividen en individuales, como por ejemplo: este A es B, o Juan es argentino; en particulares, como cuando decimos: algunos A son B, algunos hombres son blancos; en universales, como cuando decimos: todo A es B, todo hombre es mortal.

Según la cualidad, los juicios se dividen (como es bien sabido) en afirmativos, negativos e infinitos. Afirmativos son aquellos que predican el predicado del sujeto, como cuando decimos: A es B, o Juan es argentino; negativos, aquellos que no predican el predicado del sujeto, como cuando decimos, por ejemplo: el átomo no es simple; infinitos son aquellos que predican del sujeto la negación del predicado, como cuando decimos, por ejemplo: los pájaros son no mamíferos; donde no decimos lo que son, sino que todo un sector de ser —los mamíferos— no pertenece a los pájaros, pero quedando abierto un número infinito de posibilidades de que los pájaros sean otras cosas.

Desde el punto de vista de la relación, los juicios se dividen en categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Juicio categórico es aquel que afirma sin condición ninguna el predicado del sujeto; como por ejemplo: el aire es pesado. Juicio hipotético es aquel que no afirma el predicado del sujeto más que *sub conditione;* por ejemplo: si A es B, entonces es C o si Juan es argentino, entonces es americano. Juicio disyuntivo es aquel en que se afirman alternativa y exclusivamente uno u otro predicado, o varios predicados; por ejemplo cuando decimos: A es B, o C, o D o Antonio es español, o portugués o italiano.

Desde el punto de vista de la modalidad, los juicios se dividen en problemáticos, asertóricos y apodícticos. Problemáticos son aquellos juicios en donde se afirma del sujeto el predicado como posible; ejemplo: A puede ser B. Los juicios asertóricos son aquellos en que el predicado se afirma como predicado efectivo del sujeto: A es B. Y los juicios apodícticos son aquellos en que el predicado se afirma del sujeto como teniendo necesariamente que ser predicado del sujeto. A es necesariamente B; o A tiene que ser B; como cuando decimos: la suma de los ángulos de un triángulo tiene que ser dos rectos o no puede por menos de ser dos rectos. En cambio, cuando decimos «el calor dilata los cuerpos», es este juicio asertórico, porque es así, pero podría ser de otro modo.

Las categorías

Pues si ésta es la clasificación clásica de los juicios en la lógica formal, y si el acto de juzgar es al mismo tiempo acto de

poner, acto de asentar la realidad, entonces las diferentes variedades en que puede presentarse la realidad, estarán todas ellas contenidas en las diferentes formas de los juicios que acabamos de enumerar. Bastará sacar, extraer de cada una de esas formas del juicio la forma correspondiente de la realidad, y obtendremos —según Kant— la tabla de las categorías. Y la obtendremos no como la obtuvo Aristóteles, por casualidad, como una enumeración casual, según se le fue ocurriendo en la mente poner unos tras otros los predicados de la realidad, sino que la obtendremos sistemáticamente deducida del acto mismo de juzgar, de formular juicios. Y tendremos: los juicios individuales, que afirman de una cosa singular lo que quiera que afirmen, contienen en su seno la unidad; los juicios particulares, que afirman de varias cosas algo, contienen en su seno la pluralidad; los juicios universales contienen en su seno la totalidad. De modo que las tres formas de juicios según la cantidad dan lugar a estas tres categorías: unidad, pluralidad, totalidad.

Desde el punto de vista de la cualidad, los juicios son: afirmativos, negativos e infinitos. Los juicios afirmativos nos dicen que una cosa es «esto». Tendremos la categoría de la esencia, que Kant llama realidad, pero en el sentido de esencia, consistencia. La lengua alemana filosófica tiene dos teclados, como los órganos: el germánico y el latino; y cuando quiere distinguir finamente un concepto en dos sentidos diferentes, usa para un matiz la palabra de raíz alemana y para otro la palabra de raíz latina. Nosotros, los latinos, al leer y al traducir, nos vemos muy apurados, porque no tenemos ese doble teclado que tienen los alemanes. Así los alemanes tienen, para lo que llamamos realidad, la palabra *Wirklichkeit;* pero Kant no usa en este caso la palabra *Wirklichkeit;* usa la palabra latina y dice *Realität,* que a distinción de la palabra *Wirklichkeit,* recibe el sentido de esencia, lo que yo llamo consistencia, aquello en lo que consiste una cosa; de la palabra latina *res.* Es lo mismo que en los cursos de psicología donde yo hablaba a ustedes de la palabra representación, que tiene dos sentidos. Para los alemanes la solución es cómoda, porque en el primer sentido dicen *Vorstellung,* fenómeno de conciencia; y en el segundo sentido, donde significa apoderamiento, dicen *Repräsentation* que es la palabra latina. Manejan ese doble

teclado que es muy cómodo para ellos, aunque para nosotros no tanto.

Así Kant extrae de los juicios afirmativos, negativos e infinitos las tres categorías de esencia (que él llama realidad, pero en el sentido de esencia), de negación y de limitación. El juicio infinito —que les expliqué a ustedes hace un instante— contiene limitaciones: dice lo que algo no es; pero deja abierto un campo infinito de lo que quiera que sea. No hace más que limitar el sujeto.

De los juicios según la relación, de los juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos, extrae Kant las tres categorías siguientes: de los juicios categóricos, la categoría de substancia con su complemento natural de «propiedad». Porque cuando yo afirmo categóricamente que una cosa «es esto», considero esa cosa como una substancia; y esto que de ella afirmo, como una propiedad de esa substancia. De los juicios hipotéticos extrae Kant la categoría de causalidad, de causa y efecto. Porque cuando formulamos un juicio de este tipo: si A es B, es también C, ya asentamos el esquema lógico de la causalidad. Si hace calor, se dilatan los cuerpos. De los juicios disyuntivos extrae Kant la categoría de acción recíproca.

De la cuarta manera de dividir los juicios, extrae Kant las siguientes categorías: de los juicios problemáticos (A puede ser B) extrae la categoría de posibilidad; de los juicios asertóricos (A es efectivamente B) extrae la categoría de existencia; de los juicios apodícticos (A tiene que ser B) extrae la categoría de necesidad. Tenemos, entonces, completa la tabla de las categorías. Son doce las categorías de Kant.

¿Qué significan estas categorías? ¿Qué sentido tienen? ¿Qué función desempeñan? Esto es lo que Kant se propone ahora elucidar en el trozo de la Analítica trascendental que lleva el nombre de Deducción trascendental de las categorías. Este trozo es probablemente el más famoso de toda la obra de Kant. En las dos ediciones que hizo Kant de la *Crítica de la Razón pura,* este pasaje, que comprende buen número de páginas, fue en la segunda edición completamente rehecho, transformado por completo. Se advierte muy bien, por los esfuerzos que le costó a Kant su redacción, lo que hoy es bien sabido: que este pasaje constituye el núcleo esencial de la *Crítica de la Razón pura* y es realmente la raíz más profunda del pensamiento kantiano.

Deducción trascendental de las categorías como condiciones de la objetividad

Kant se propone mostrar que las categorías son las condiciones de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la física; pero, realmente, su propósito va más allá. Se propone aquí exponernos el fondo mismo de su pensamiento filosófico. Ahora bien, su pensamiento filosófico en este punto esencial, creo yo, después de muchas meditaciones y de mucho esfuerzo por mi parte, creo yo que se puede llegar a formularlo escuetamente en esta frase que luego voy a explicar: «que las condiciones del conocimiento son al mismo tiempo las condiciones de la objetividad» o «que las condiciones del conocimiento son las mismas que las condiciones de la objetividad».

¿Qué es lo que quiere decir aquí Kant? Es lo que voy a explicar a ustedes. Nosotros tenemos conocimiento. Ahí está el conocimiento; lo tenemos. El hombre ha llegado a formar un conjunto sistemático de tesis, de afirmaciones matemáticas (formulables en matemáticas), que expresan lo que las cosas reales son, cómo se mueven, cómo se realizan unas por otras, cómo unas son causas de otras y las leyes de esas causas.

Desde Newton tenemos una física matemática, que es la fiel expresión de la realidad de las cosas. Tenemos, pues, un conocimiento. De eso no se puede dudar. Éste es el punto de partida de Kant. Tenemos un conocimiento científico (o sea, universal y necesario) de la naturaleza. Pues bien; ¿qué condiciones hacen posible ese conocimiento? ¿Cómo puede haber ese conocimiento? Porque que lo hay es indudable, puesto que ahí está, en los libros de física de Newton.

¿Qué condiciones, pues, necesitan darse para que haya ese conocimiento? Pues necesitan darse las siguientes condiciones: necesita haber objetos, porque sin objetos no hay conocimiento de objetos; se necesita que esos objetos que hay tengan un ser, en el sentido de esencia, porque si los objetos que hay no tuvieran un ser, no habría conocimiento, puesto que el conocimiento es la elucidación del ser de los objetos; se necesita que esos objetos que hay y que tienen un ser estén entre sí relacionados como causa y efecto; porque si no lo estuvieran, si los objetos entraran, pasaran, desaparecieran, sin ley ninguna de enlace entre ellos, no habría posibilidad de conocimiento. En suma: todo lo que las

categorías nos dicen (que los objetos son unos, múltiples, que pueden agruparse en totalidades, que los objetos son substancias con propiedades, causas con efectos, efectos con causas, tienen entre sí acciones y reacciones), todas esas son condiciones sin las cuales no habría conocimiento.

Ahora bien, esas condiciones sin las cuales no habría conocimiento, ¿cómo las tenemos nosotros? Podría decirse: es que esas categorías, que son las condiciones de todo conocimiento, nos vienen de las cosas, son las cosas las que nos han regalado las categorías, las que nos dan las categorías. Pero eso es imposible; porque si las cosas, o sea, las impresiones sensibles, fueran las que estuviesen encargadas de darnos las categorías, nos quedaríamos sin categorías; porque las cosas no nos envían ni la unidad, ni la pluralidad, ni la totalidad, ni la causa. Lo que nos envían son impresiones.

Si todo lo que hay en la ciencia, si todas las condiciones del conocimiento hubieran de sernos proporcionadas por las impresiones sensibles que las cosas nos envían, entonces tendría razón Hume. Las cosas no envían más que impresiones sensibles; las impresiones sensibles se agruparían en nuestras mentes como vivencias puras, de un modo casual, accidental, en virtud de asociaciones de semejanza, de contigüidad, de contraste. Nosotros, entonces, no tendríamos seguridad alguna en el conocimiento científico. Esperaríamos que el sol salga mañana por la simple costumbre de haberlo visto salir hasta ahora, pero no por un fundamento real. Si, pues, fuesen las intuiciones las encargadas de proporcionarnos esas categorías, que son condiciones del conocimiento, no habría conocimiento.

Es así que hay conocimiento, que lo hay, puesto que está la física ahí; es así que nuestra fe en la ciencia no es una fe habitual, no es una fe sentimental, sino fundada racionalmente; por consiguiente esas condiciones del conocimiento no pueden venirnos de que sean las cosas, las impresiones, las que nos las den, porque las impresiones no nos las pueden dar. Pero si las impresiones no nos las han dado, entonces somos nosotros los que las hemos puesto en las cosas. No hay más que estas dos posibilidades: o esas formas categoriales *a priori* proceden de las cosas, o proceden de nosotros. ¿No proceden de las cosas? Pues tienen que proceder de nosotros. Y de las cosas no pueden proceder, porque las cosas nos envían meras impresiones, sensa-

ciones, colores, formas, olores y sabores. Pero lo que llamamos realidad no nos lo dan las cosas, las impresiones sensibles.

Recuerden ustedes lo que decía Descartes: el sueño y el objeto del sueño, la idea del centauro y el objeto de la idea. Las impresiones son meras ideas; pero nosotros no tenemos en la ciencia física meras ideas, sino que tenemos lo que las cosas son. Entonces ese ser, esa realidad de las cosas, no pudiendo proceder de las impresiones, tiene que proceder de nosotros, haber sido añadido por nosotros a las impresiones.

La inversión copernicana

Aquí llegamos a lo que Kant llama inversión copernicana. Kant compara su hazaña filosófica con la realizada por Copérnico. Copérnico encuentra que el conjunto de las observaciones astronómicas no tiene recta interpretación posible si suponemos que el sol da vueltas alrededor de la tierra y que la tierra es el centro del universo; y si no hay interpretación recta posible con esa hipótesis, Copérnico nos propone que invirtamos los términos, que supongamos que es el sol el centro del universo. Kant dice del mismo modo: si las condiciones elementales de la objetividad en general, del ser objeto, no son, no pueden ser enviadas por las cosas a nosotros, puesto que las cosas no nos envían más que impresiones, no hay más que hacer lo mismo que Copérnico y decir que son las cosas las que se ajustan a nuestros conceptos y no nuestros conceptos los que se ajustan a las cosas. Las categorías, por consiguiente, son conceptos, pero conceptos puros, *a priori,* que no obtenemos extrayéndolos de las cosas, sino que nosotros ponemos, imponemos a las cosas.

No se asusten ustedes, que esto no es tan vertiginoso como parece. Aquí Kant lo único que ha hecho es lo que nosotros apetecemos desde hace tantas lecciones. ¿Qué es lo que apetecemos desde hace tantas lecciones? Apetecemos una teoría del conocimiento que, como propedéutica de la metafísica, elimine por completo el residuo de realismo que quedaba en Descartes, en los ingleses y en Leibniz; que elimine por completo la cosa en sí, independiente de toda otra condición. Y lo que ha hecho Kant aquí ha sido eso: eliminar por completo ese residuo de realismo aristotélico y fijar la correlación fundamental del sujeto y el obje-

to en el conocimiento. Lo que ha hecho aquí Kant ha sido decir: el objeto del conocimiento no es objeto del conocimiento sino en tanto en cuanto se provea de las condiciones del conocimiento. Ahora bien, esas condiciones del conocimiento es el sujeto del conocimiento el que se las da al objeto, el que convierte la cosa en sí misma en objeto de conocimiento. Así es que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento son términos correlativos, que surgen en el ámbito del pensamiento humano, cuando el hombre, no contento con vivir como el animal, quiere conocer. Cuando el yo psicológico, el yo de las vivencias, el yo de Descartes, el yo de los ingleses, resuelve un buen día ser sujeto de conocimiento; o, dicho de un modo más vulgar, cuando el hombre siente la curiosidad de saber qué son las cosas, en el acto mismo en que el hombre dice: ¿qué son las cosas? ya este yo no es el yo biológico, psicológico y natural, sino que se convierte en sujeto de conocimiento, en sujeto cognoscente.

¿Qué diferencia hay entre el sujeto cognoscente y el yo? El yo es la unidad puramente vital de nuestro ser, de nosotros mismos; pero cuando el yo se convierte en sujeto cognoscente, ese acto de convertirse en sujeto cognoscente consiste en proponerse un objeto a conocer. Y ese «proponerse un objeto a conocer» no consiste en otra cosa sino en prestar, en imprimir en las cosas a conocer los caracteres categoriales del ser, de la substancia, de la causalidad, etc.

El animal anda por el mundo en una especie de semisueño, de conciencia obtusa, donde las impresiones que recibe del mundo hacen de él y de sus instintos lo que una ley biológica ha hecho. Pero el hombre se alza por encima de todo eso. Esas impresiones múltiples, esas vivencias psicológicas, el hombre en un momento determinado las tiene, sí; pero se para y dice: *¿Qué es?* En el mismo momento de decir ¿qué es? se convierte en sujeto cognoscente y de inmediato sus impresiones se convierten en objeto a conocer. Pero convertir las impresiones en objeto a conocer no es otra cosa que considerarlas bajo la especie de la esencia, de la susbtancia, etc. Dicho de otra manera: el físico es un hombre que vive, que duerme, como todos los hombres, que se levanta por la mañana y luego bebe una taza de té. Se pasea, y de pronto, a las diez, dice: voy a ir a mi laboratorio. En ese momento el yo del físico se convierte en sujeto cognoscente. Hasta ahora era un yo viviente, nada más; pero entonces se con-

vierte en sujeto cognoscente. ¿Qué significa esto? Significa que el físico, que lleva en su bolsillo la llave de su laboratorio, está de antemano, *a priori,* convencido: primero, de que hay objetos; segundo: de que esos objetos tienen una esencia, pueden ser conocidos; tercero: de que están sometidos a causas y efectos; y cuarto: de que hay leyes en la naturaleza, precisamente las que va a descubrir en su laboratorio. Si el físico no estuviese previamente convencido de eso, ¿qué sentido tendrían los pasos que da hacia su laboratorio? ¿Qué sentido tendría que se pusiese a hacer experimentos en su laboratorio? Luego esa convicción previa de que hay objetos, de que los objetos tienen esencia, de que esa esencia es cognoscible, de que ese conocimiento es por causas y efectos, y de que hay leyes, etc., esas convicciones previas son de tal naturaleza, que si el físico no las tuviese previamente, no se preocuparía de hacer física; y no habría física.

Pues lo que quiere Kant es que lo que el yo es, cuando se convierte en sujeto cognoscente, lo es en relación con el objeto a conocer; y lo que el objeto a conocer es cuando deja de ser mera sensación, mero montón de impresiones, para convertirse en objeto a conocer, lo que el objeto a conocer es, lo es no «en sí», sino en relación con el sujeto cognoscente. Y entonces, ni el sujeto cognoscente es «en sí», ni el objeto a conocer es «en sí», sino que el sujeto cognoscente es tal para el objeto, en la función de conocer; y el objeto a conocer es tal para el sujeto cognoscente, en la función de conocer; pero no «en sí y por sí».

El error de todos los anteriores filósofos idealistas fue considerar que de algún modo podía penetrarse en el «en sí», en el yo en sí, en el yo independientemente de que sea sujeto cognoscente; o en la cosa en sí, independientemente de que sea objeto a conocer. Ése es el error.

Iban, pues, a las cosas los filósofos anteriores y descubrían en ellas la objetividad, la esencialidad, la causalidad, la unidad, la pluralidad, la acción recíproca, la totalidad, todas las categorías. Y se creían que las categorías eran propiedades de las cosas en sí mismas. ¡No! Son propiedades de las cosas en cuanto que son convertidas en objeto a conocer; pero no en sí mismas. Iban luego al sujeto y decían: yo existo. Pero el yo es también una serie de impresiones, como decía perfectamente Hume; y Hume tenía perfecta razón al disipar la idea del yo y la idea del alma en una serie de impresiones, en cuya serie no hay ninguna impre-

sión que sea especialmente la del yo. Entonces, ¿qué es el yo? El yo se convierte en unidad, en sujeto cognoscente, cuando recibe él también esas categorías de unidad, de pluralidad, de causa y de substancia, y entra en la relación de conocimiento. Ni el sujeto cognoscente, ni el objeto conocido o a conocer, son en sí. Son fenómenos, como dice Kant.

Kant ha logrado de esta manera eliminar por completo ese residuo de realismo. Ahora estamos ya plenamente en el auténtico y verdadero idealismo trascendental.

Ahora se plantea otro problema. Y es que existe una disciplina que conocemos desde Parménides, Platón, Aristóteles, el mismo Descartes, Leibniz, los ingleses. Existe una disciplina que anhela conocer lo que las cosas son «en sí mismas». Es la metafísica, que pretende conocer en sí mismas las cosas; no en la relación de conocimiento, como sujeto cognoscente y objeto a conocer, sino fuera de toda relación, absolutamente en sí. La metafísica pretende conocer de esa manera el alma humana, el universo; pretende conocer a Dios. Pero, entonces, en vista de que acabamos de descubrir que no hay más objetos que los objetos a conocer para un sujeto, ni más sujeto que el sujeto cognoscente para un objeto, cabe preguntar (y es lo que Kant se pregunta): ¿es posible esa metafísica, que pretende conocer, no en la correlación, sino aisladamente y en sí? Y la última parte de la *Crítica de la Razón pura* está destinada a averiguar si la metafísica es posible. Esa última parte la consideraremos en la próxima lección.

Lección XIX

DIALÉCTICA TRASCENDENTAL

Pretensión de la metafísica

En la analítica trascendental Kant nos ha hecho ver que las condiciones del conocimiento son al mismo tiempo condiciones del objeto, de la objetividad, de la realidad de las cosas. Nos ha hecho ver que cuando nosotros adoptamos la actitud de conocer, el solo hecho de verificar el acto de conocer consiste ya en situar nuestro yo en una posición distinta de la habitual, consiste ya en que nuestro yo se convierte en sujeto cognoscente; y además consiste en que las impresiones o percepciones que recibimos de las cosas se sintetizan y se agrupan en una forma también distinta de la habitual y que es la de agruparse y sintetizarse bajo las formas de las categorías, o sea, como objetos que son, que tienen una esencia, que son causas y efectos, que sufren acciones y reacciones mutuas. Por consiguiente, el acto del conocimiento es primordialmente una posición de esas formas *a priori* de todo conocimiento posible; y, naturalmente, esas formas del conocimiento son también las formas de la objetividad en general.

Cuando el hombre en medio de su vida, en pleno manejo vital de las cosas, detiene ese manejo vital, o, como dice Fichte, pone en suspenso la vida, se detiene y dice: ¿qué es esto?, esa nueva actitud, la actitud de conocer que se intercala de pronto en medio del vivir, cambia por completo la faz de las cosas. En plena vida, en plena vivencia, en plena fluencia de las percepciones, de las impresiones, de las acciones, que constituyen nuestra vida, el acto del conocer detiene y solidifica, por decirlo así, esa fluencia

vital y establece, estatuye la correlación de sujeto y objeto, y el estatuir esta correlación consiste en que el sujeto agrupa todas sus vivencias en una síntesis especial que llamamos sujeto cognoscente; y agrupa también todas las vivencias exteriores en esas síntesis especiales que llamamos objetos a conocer. Y ese «a conocer», eso de que un objeto sea a conocer, supone que hemos puesto bajo el conjunto de las impresiones nuestra convicción de que esos objetos a conocer, son, tienen una esencia —que es justamente la que me propongo conocer posteriormente—, tienen una consistencia, y que yo voy a poderla descubrir y que esa consistencia, entre otras cosas, es el estar engarzado en una natura, en una naturaleza, en un orden regular de causas y efectos, el estar en acciones y reacciones todas esas cosas que son las que yo voy a ir conociendo poco a poco, conforme se vaya desenvolviendo esta nueva actitud que llamo actitud de conocer.

Por eso el conocimiento no puede ser nunca conocimiento de las cosas «en sí» mismas. Tiene que ser conocimiento de las cosas en cuanto que han sido convertidas en objetos de conocimiento. Las cosas en sí mismas serían las cosas fuera de la relación de conocimiento; y hay una a modo de contradicción, una especie de contradicción en querer conocer sin someterse a las condiciones de toda objetividad en general.

Ahora bien, existe desde tiempo inmemorial una disciplina racional, que se llama la metafísica, que tiene la pretensión, justamente, de conocer las cosas en sí mismas, de conocer el ser en sí, de llegar por medio de razonamientos puramente apriorísticos a la captación de cosas en sí mismas. La metafísica cree poder demostrar que el sujeto cognoscente, independientemente de que sea sujeto cognoscente, es en sí y por sí un alma y que ese alma es simple y por lo tanto inmortal. También la metafísica pretende que el objeto a conocer constituye en sí y por sí una substancia, el universo. También la metafísica afirma y asegura que por medio de razonamientos puros puede llegarse a conocer la cosa en sí y por sí que contiene en su seno la razón de todas las demás cosas, o sea, Dios.

Posibilidad de la metafísica

Kant, pues, llega en este momento a preguntarse: esta disciplina racional metafísica ¿es posible? ¿Es legítima? Eso que la

metafísica pretende hacer ¿puede hacerse? La contestación a esta pregunta la desarrolla en la última parte de la *Crítica de la Razón pura,* que lleva el nombre de dialéctica trascendental. Y se llama dialéctica trascendental porque en ella se verifica una discusión de la razón consigo misma, un diálogo de la razón consigo misma, un encuentro, un choque de tesis y antítesis, en que la razón discute consigo misma la posibilidad de la metafísica.

La solución que va a dar Kant al problema de la posibilidad de la metafísica podemos vislumbrarla de antemano, antes de leer la dialéctica trascendental; podemos vislumbrar que la solución va a ser negativa; que Kant nos va a decir que la metafísica es imposible; que el empeño de la metafísica es un empeño ilegítimo, porque si en la estética y en la analítica trascendental hemos enumerado las condiciones de todo conocimiento posible y al mismo tiempo de toda objetividad posible, y nos encontramos ahora, precisamente, con una disciplina que quiere eludir esas condiciones indispensables de todo conocimiento posible, entonces esa disciplina elusiva, rompiendo el sometimiento a las condiciones imprescindibles de todo conocimiento, sería una disciplina ilegítima, que creería llegar a lo que pretende, pero que sería una simple ilusión. Se figura llegar a esas cosas en sí mismas. Pero a las cosas en sí mismas no puede haber conocimiento que llegue, puesto que el conocimiento se define como conocimiento *no* de cosas en sí mismas, sino de objetos a conocer, o sea, fenómenos.

Por consiguiente, podemos de antemano suponer cuál va a ser la contestación a la pregunta. Nosotros hemos visto ya que todo conocimiento es y se verifica como confluencia de dos grupos de elementos: un grupo de elementos que llamaremos formales y otro grupo de elementos que llamaremos materiales o de contenido.

El grupo de los elementos formales viene determinado por las condiciones *a priori* del espacio, del tiempo y las categorías; pero el espacio, el tiempo y las categorías son meras formas, meras condiciones ontológicas que se aplican, se imprimen sobre el material proporcionado por la percepción sensible.

El otro grupo de elementos, que confluye con los elementos formales, para formar el conocimiento es la percepción sensible que, amoldándose y sujetándose a las formas de espacio, tiempo y categorías, constituye lo que llamamos la objetividad, la realidad del objeto a conocer.

Ahora bien, la metafísica pretende que existe en la razón humana la posibilidad de un acto de aprehensión cognoscitiva que recaiga no sobre fenómenos, no sobre objetos a conocer sometidos al espacio, al tiempo y a las categorías, sino sobre cosas en sí mismas. Ésta es una falta esencial contra la definición y descripción misma del conocimiento. Por consiguiente, se trata ahora —para Kant— de descubrir minuciosamente, punto por punto, en dónde está esa falta que comete la metafísica, en dónde está y en qué consiste esa ilusión que la metafísica se hace de llegar a cosas en sí mismas por medio de ideas racionales.

El alma, el universo y Dios

En primer lugar, esos objetos, esas cosas en sí, a la conquista de las cuales se encamina la metafísica, no nos son dadas en la experiencia sensible; no hay ninguna cosa en el espacio y en el tiempo que sea eso que llamamos el alma; porque cuando nosotros inspeccionamos nuestra propia vida psíquica para ver si descubrimos el alma, no descubrimos más que una serie de vivencias y a cada una de esas vivencias la acompaña la representación de estar referida al yo; pero el yo mismo, el alma, no lo descubrimos por ninguna parte. No hay, pues, una percepción sensible del alma, que sería una de las condiciones fundamentales del conocimiento. En segundo lugar, cuando la metafísica habla del mundo, del universo, es también este concepto de «universo» un concepto construido, pero que no está dado en la experiencia sensible. No hay ninguna percepción de una cosa que se llame universo; hay la percepción de esta lámpara, de aquella silla, de aquel árbol, del cielo, de las estrellas, de la tierra; pero esa totalidad llamada universo no es objeto de una percepción sensible. En tercer lugar, no es necesario esforzarnos mucho para ver que tampoco de Dios tenemos percepción sensible. Entonces, ¿cómo llega la razón a formar estos objetos: alma, universo, Dios? La razón llega a estos objetos, porque, como hemos visto en las lecciones anteriores, la razón es un poder sintetizante; es el poder de sintetizar impresiones, de formar síntesis, unidades sintéticas entre algo y algo. Ese poder sintético de la razón se documenta esencialmente, como hemos visto en lecciones anteriores, en el juicio. El acto de juzgar es el acto por el cual una cosa A y otra

cosa B, o un sujeto A y una determinación B, se unen en la fórmula del juicio que dice: A es B. El juicio es, pues, una función sintética de la razón. Nuestra razón es esencialmente una facultad de síntesis, de unión.

Pues bien; esa facultad de uniones, de síntesis, es perfectamente legítima cuando recae sobre el material dado por la experiencia (aquel segundo grupo de elementos que contraponía yo bajo el nombre de material al grupo de los elementos formales). Pero he aquí que la razón hace funcionar su capacidad de síntesis incansablemente. La hace funcionar no sólo sobre los datos sensibles que la experiencia le trae, sino continuamente y cada vez más; y la hace funcionar saliéndose de los límites de la experiencia; y no se contenta con unas cuantas síntesis que llamamos cosas, substancias, el calor, la electricidad, el magnetismo, los cuerpos, sino que quiere hacer una síntesis de síntesis; y cuando ha hecho una síntesis de síntesis, todavía quiere hacer más síntesis, hasta llegar a unidades que comprendan, absolutamente, la totalidad de lo sintetizable, de lo unible. Y entonces, esas uniones totales, esas síntesis totales, son los objetos tradicionales de la metafísica. Lo que llamamos alma es la síntesis que la razón verifica de todas nuestras vivencias en la unidad del alma, de la cual cada una de esas vivencias aparece siendo como una modificación. Del mismo modo, en el concepto del universo la razón ha hecho la síntesis total de todo cuanto puede contraponerse al yo pensante, todo objeto a conocer; ha hecho la síntesis de todo cuanto existe. Y en Dios ha hecho ya la suprema síntesis, la síntesis en cuyo seno está contenida radical o germinalmente la última suprema razón, no sólo de las cosas que existen del mundo, del universo, sino también de mis vivencias y de mi alma misma.

Pues bien; a esas unidades supremas, a esas unidades totalitarias que se llaman el alma, el universo y Dios, Kant les da el nombre de ideas. Es un uso un poco insólito de la palabra idea. Si ustedes recuerdan todas las lecciones que llevamos de introducción a la filosofía, no les será difícil rememorar diferentes usos, muy dispares, de la palabra idea. La encontramos por vez primera en Platón y luego la hemos encontrado en los filósofos ingleses y ahora la volvemos a encontrar en Kant; y, en cada caso, con sentidos diferentes. En Platón la idea significa la visión de la esencia de las cosas, en ese mundo de las esencias que está distinguido totalmente del mundo de las existencias sensibles. En

Platón, idea significaba las unidades del mundo inteligible. Entre los ingleses, idea significó —en Locke— cualquier fenómeno psíquico. Pero donde más exactamente tienen entre los ingleses un ejemplo terminológico es en Hume, en donde idea se contrapone a impresión. Impresión es la vivencia de algo como actualmente dado. Idea, en cambio, es la vivencia reproducida, la vivencia que reproduce una anterior impresión. Y ahora nos encontramos con que Kant da a la palabra idea un tercer sentido, que es el de estas unidades absolutas, el de estas unidades totalitarias, que la razón, saltando por encima de las condiciones del conocimiento, construye más allá de los límites de toda experiencia posible, saliéndose de esos límites.

Sería largo el explicarles a ustedes por qué está en cierto modo justificado el empleo, aquí, de la palabra idea. Aquí Kant ha querido referirse al uso que hace Platón de esas ideas. Y hay una similitud —bien que lejana— entre el empleo que Kant hace de la palabra idea y el que hace Platón. Pero lo importante aquí, para nosotros, es que estas síntesis totalitarias (el alma, el mundo o el universo, Dios) que Kant atribuye a la razón en su función incansable de unir, de unificar, estas síntesis totalitarias se fundamentan en algo, no son caprichosas; no es que la razón funcione locamente en su afán de sintetizar, sino que entre las condiciones del conocimiento posible y por tanto de la posible objetividad está la condición de que todo cuanto nos aparece como objeto a conocer, todo fenómeno, en suma, es, por una parte, condicionado por otro anterior y, por otra parte, condicionante del que le sigue. La categoría de causa y efecto, aplicada a los fenómenos, hace de cada fenómeno una condición condicionante y al mismo tiempo condicionada. Por consiguiente, el afán de conocer, el acto de conocer, va sucesivamente pasando de un efecto a su causa; y ésta a su vez aparece como condicionada por otra causa; y ésta a su vez por otra causa; y por consiguiente, la labor racional de ir de condición en condicionante y de condicionante a otro condicionante no se extingue jamás.

Ahora bien, ese afán de la razón de pasar de una condición a otra y a otra y a otra, revela que la razón aspira en el fondo de sí misma a llegar a lo incondicionado. Lo incondicionado no se da jamás en nuestra experiencia; pero la razón quiere lo incondicionado. Entonces, en vez de ir de condición en condición, en

un proceso infinito, en una serie infinita, salta sobre la serie, toma la totalidad de la serie, la sintetiza en una idea y estatuye el alma, el universo y Dios, precisamente como las unidades incondicionadas de esas series infinitas condicionadas, como lo absoluto en la serie relativa de cada una de las vivencias y de cada uno de los fenómenos físicos.

Este salto ilegítimo de lo condicionado a la totalidad incondicionada es justamente el que la metafísica comete en cada uno de sus trámites, para llegar a los términos a que ella quiere llegar. Y vamos a verlo ahora, en detalle, después de estas observaciones generales.

Error de la psicología racional

En primer lugar, ataca Kant a lo que él llama psicología racional, o sea, a la parte de la metafísica encaminada a mostrar que el alma es simple y por consiguiente inmortal.

Kant hace ver que nosotros no podemos predicar del alma absolutamente nada; porque el alma no puede ser objeto a conocer, no puede ser fenómeno dado en la experiencia. En la experiencia, en el tiempo, que es donde se dan los fenómenos anímicos, lo único que obtenemos cuando miramos hacia nosotros mismos es una serie constante de vivencias, que van desplazándose unas a otras (ahora una vivencia, luego esta otra, luego esta otra) y que además cada una de las vivencias tiene en sí, dentro de sí, una señal doble: es por un lado vivencia de un yo y por otro lado vivencia de una cosa; pero no encontramos ninguna vivencia que pueda ser considerada como eso que llamamos el alma. Por lo tanto, no podemos, sin transgredir las leyes esenciales del conocimiento, considerar el alma como una cosa a conocer. Tendríamos que extraer, sacar el tiempo, que es el marco o el carril general en donde discurren nuestras vivencias, para encontrar fuera del tiempo eso que llamamos el alma, simple, substancia, inmortal. Pero nosotros no podemos salirnos del tiempo, puesto que el tiempo es, junto con el espacio, la primera de las condiciones de todo conocimiento posible.

Así la psicología metafísica comete una transgresión, comete una totalización indebida, presentándonos la substancia «alma» como algo fuera del tiempo.

Antinomias de la razón pura

Mucho más interesante es la discusión que Kant dedica al segundo gran problema de la metafísica: el problema del universo. Aquí Kant, en este problema, ha seguido un método extraordinariamente curioso, sutil y profundo, de una gran profundidad. El método de discusión en esta segunda parte consiste en lo que Kant llama antinomias de la razón pura. Quiere decir lo siguiente: si nosotros adoptamos el punto de vista de los metafísicos y consideramos el universo como una cosa en sí e intentamos predicar del universo propiedades metafísicas, nos encontramos con este sorprendente resultado: que del universo podemos predicar afirmaciones contradictorias y, sin embargo de ser contradictorias, las dos afirmaciones son igualmente demostrables, con igual fuerza probatoria. Cada una de estas contraposiciones de tesis y antítesis igualmente probatorias acerca del universo, las llama Kant antinomias; y descubre en la metafísica cuatro antinomias.

Cada antinomia consiste en la oposición de una tesis y su contraria, o sea, antítesis, ambas igualmente demostrables. Así la primera antinomia es una en que se contraponen la tesis y la antítesis siguiente. Tesis: el universo tiene un principio en el tiempo y límites en el espacio. Antítesis: el universo es infinito en el tiempo y en el espacio. Como ustedes ven, la tesis y la antítesis enuncian proposiciones contradictorias. Las dos no pueden ser verdaderas al mismo tiempo; es imposible. Sin embargo las dos proposiciones se pueden demostrar con igual fuerza probatoria. Veámoslo. El universo tiene que tener un principio en el tiempo, porque si el universo no tuviese un principio en el tiempo, no tendría sentido eso que llamamos acontecer. El acontecer es, precisamente, que todo lo que existe empieza a existir en un momento y cesa de existir en otro momento. Si el universo es, pues, algo que existe, algo real, que está ahí, tiene que haber empezado a existir en un momento del tiempo y cesar de existir en otro momento del tiempo. Y, por otra parte, tampoco puede ser infinito en el espacio, sino que tiene que tener un límite. Cuanto existe, existe porque representa una realidad que no es simplemente el espacio mismo, sino algo en el espacio. Pero si algo hay en el espacio, este algo que hay en el espacio, so pena de confundirse con el espacio mismo, tiene que dejar de ser en el espacio cuando ha cumplido su realidad y tener por consiguiente un límite.

Pero la antítesis es igualmente demostrable; porque si suponemos que el universo tuvo un principio en el tiempo, ¿qué había antes del universo, antes de que el universo existiera? No tiene sentido suponer que antes que el universo existiera no existía nada, porque de nada —como dice el adagio latino: *ex nihilo nihil*— de nada no sale nada. Para que el universo exista, tenía que existir algo antes del universo y ese algo existía en el tiempo. Mas si existió algo antes del universo en el tiempo, es que no habíamos tomado la palabra universo en su pleno sentido, porque teníamos que incluir también ese algo.

La segunda antinomia se refiere también esta vez a la estructura del universo en el espacio. La tesis dice: que todo cuanto existe en el universo está compuesto de elementos simples, indivisibles. La antítesis dice: que lo que existe en el universo no está compuesto de elementos simples, sino de elementos infinitamente divisibles. Y, en efecto, las dos proposiciones pueden demostrarse con igual fuerza probatoria; porque si suponemos que algo existe, ese algo se disuelve en la nada o tiene que componerse de elementos atómicos, de elementos indivisibles; por consiguiente, la existencia de algo implica necesariamente que ese algo, que existe en el espacio, sea compuesto de elementos mínimos, que ya no pueden sufrir mayor división; que son simples. Pero la antítesis es también verdadera; porque si suponemos algo existente en el espacio y ese algo es real, ocupa un lugar del espacio; y si ocupa un lugar del espacio, posee extensión; y si posee extensión es divisible. Porque el punto indivisible no posee extensión; el punto no es una realidad, sino que es una hipótesis matemática. Si algo, pues, tiene realidad, ocupa lugar; y si ocupa lugar es infinitamente divisible. Por consiguiente, la tesis y la antítesis son las dos igualmente demostrables con la misma fuerza probatoria.

Tercera antinomia. En ella dice Kant: el universo tiene que haber tenido una causa que no sea ella a su vez causada. La antítesis dice: el universo no puede tener una causa que ella a su vez sea causada. Las dos proposiciones pueden demostrarse con igual fuerza. Porque, en virtud de la categoría de causalidad, no podemos suponer nada real que no sea efecto de una causa; por consiguiente, no podemos en modo alguno detenernos en la investigación de las causas. Pero, por otra parte, si no nos detenemos en la investigación de las causas, todo nuestro conoci-

miento de las cosas reales está colgado de una incógnita, está colgado de una contingencia absoluta. Recuerden ustedes aquí la argumentación de Aristóteles acerca del ser necesario.

La cuarta y última antinomia es una variedad de la tercera. En la cuarta antinomia Kant dice en la tesis: que ni en el universo ni fuera de él no puede haber un ser necesario; y en la antítesis dice: que en el universo o fuera de él ha de haber un ser que sea necesario. Como ustedes ven, es una simple variante de la anterior.

Nos encontramos, pues, que aceptando el punto de vista metafísico acerca del universo, se derivan estas antinomias. Nos colocamos en una situación tal, que podemos, acerca del universo, emitir tesis contradictorias e igualmente plausibles a los ojos de la pura razón. Esto no puede ser. Tiene que haber aquí una falla, tiene que haber aquí un error; y el error consiste, según Kant, en lo siguiente: En las dos primeras antinomias, que Kant llama matemáticas, la falla, el error, consiste en que se ha tomado el espacio y el tiempo como cosas en sí mismas, en vez de tomarlos como formas que nuestra facultad de conocer aplica o imprime a los fenómenos. Claro está que, tomando el espacio y el tiempo como cosas en sí mismas, encontraremos que el espacio tiene que tener un principio, un límite, y no tiene que tenerlo; y que el tiempo tiene que tener un comienzo y no tenerlo al mismo tiempo. Pero es porque tomamos el espacio y el tiempo como cosas en sí mismas, como realidades en sí mismas, independientes del acto de conocer. Lo que no son. Por consiguiente la solución de las dos primeras antinomias consiste en decir que son falsas las tesis y las antítesis, porque se parte de un supuesto contrario a las leyes y condiciones del conocimiento.

Pero en las dos últimas antinomias, la solución para Kant es la contraria. Las tesis y las antítesis pueden ambas ser verdaderas. ¿Por qué? Porque en las dos últimas antinomias las tesis se toman en el sentido ajustado a las leyes del conocimiento, como cuando se pide —con razón— que de todo ser, de toda realidad, haya una causa que la determine, y ésta a su vez tenga una causa, y ésta a su vez tenga una causa. Pero en cambio las dos antítesis se salen de las condiciones de todo conocimiento posible y se refieren a cosas «en sí» mismas. Ahora bien, supongamos por un momento que exista una vía para llegar a las cosas metafísicas que no sea la del conocimiento científico. Supongamos que exis-

ta en el campo de la conciencia humana una actividad que no sea la actividad de conocer, pero que pueda conducirnos a la aprehensión o captación de las cosas metafísicas. Entonces las tesis y las antítesis serán perfectamente compatibles, porque —dicho en el lenguaje abstruso de Kant, y que en seguida lo voy a explicar— las tesis son válidas en el mundo de los fenómenos, mientras que las antítesis son válidas en el mundo de los noúmenos. ¿Qué quiere decir con esto Kant? Quiere decir que si en efecto se encuentra una vía distinta de la del conocimiento que nos conduzca a las cosas metafísicas, entonces las tesis son válidas para la ciencia físico-matemática, y las antítesis son válidas para esa actividad, no cognoscitiva, que nos haya podido conducir a las realidades metafísicas.

La existencia de Dios y sus pruebas

Pasa Kant seguidamente a la tercera parte de su estudio, que se refiere a la existencia de Dios. Kant encuentra también en las pruebas que tradicionalmente se vienen dando de la existencia de Dios, un error de razonamiento; el cual consiste —igualmente que los anteriores— en eludir la razón las condiciones de todo conocimiento posible, de toda objetividad posible.

Kant agrupa las pruebas tradicionales de la existencia de Dios en tres argumentos principales: el argumento ontológico, el argumento cosmológico y el argumento físico-teológico.

El argumento ontológico ya lo conocen ustedes. Es el que Descartes nos expone en una de sus *Meditaciones metafísicas*. Y Descartes no ha sido el primero en exponerlo, sino que probablemente lo ha estudiado ya en san Anselmo. Es el argumento aquel que ustedes recordarán: yo tengo la idea de un ser, de un ente perfecto; este ente perfecto tiene que existir, porque, si no existiera, le faltaría la perfección de la existencia y no sería perfecto.

Kant discute este argumento y muestra que la existencia, lo que llamamos existencia, tiene un sentido muy claro y muy completo en la serie de las condiciones del conocimiento posible. Existir, la existencia, es una categoría; y una categoría formal, que nosotros, como el espacio, el tiempo, la causalidad, la substancia, aplicamos, pero que no podemos legítimamente

aplicar más que a percepciones sensibles. Si nosotros no aplicásemos la categoría de existencia a la percepción sensible, tendríamos que decir, como Hume, que nuestras percepciones sensibles son nuestras nada más, y que no les corresponde fuera de nosotros nada. Pero justamente el aplicar nosotros a las percepciones sensibles la categoría de existencia, de substancia, de causa, es el acto por el cual establecemos los objetos a conocer, los fenómenos. Éste es el sentido de la existencia. De modo que para afirmar que algo existe, no basta tener la idea de ese algo, sino además hay que tener la percepción sensible correspondiente; tenerla o poderla tener. Es así que de Dios no tenemos, no podemos tener la percepción sensible correspondiente, luego no podemos afirmar su existencia. O dicho de otro modo, podemos decir: yo tengo la idea de un ente perfecto; yo tengo la idea de que ese ente perfecto existe, porque en la idea de un ente perfecto está contenida la idea de la existencia. Pero de ideas no salimos. La existencia auténtica, o como dice Kant «lo que diferencia a cien táleros realmente existentes de cien táleros ideales» no es nada más que esto: que los cien táleros reales son sensibles, perceptibles. Y eso es justamente lo que le falta a la idea de Dios.

Luego examina Kant el argumento cosmológico. El argumento cosmológico es muy fácil de refutar. Consiste en ir enumerando series de causas hasta tener que llegar a detenerse en una causa incausada, que es Dios. Pero aquí se ve inmediatamente en qué consiste el error del razonamiento. Consiste en que cesa de pronto de aplicar la categoría de causalidad sin motivo alguno.

Kant examina por último el argumento físico-teológico, que es el argumento popular por excelencia; es el de la finalidad. Es el de describir y descubrir en la naturaleza una porción de formas reales de cosas (como, por ejemplo, la maravilla de la estructura del ojo humano, o la maravilla de los organismos animales), formas cuyos engarces y coyunturas varias no pueden realmente explicarse sino suponiendo una inteligencia creadora que les haya impreso esas formas tan perfectamente engarzadas para la realización de los fines. Es el argumento sacado de la teleología. Pero Kant aquí también muestra que el concepto de fin es uno de esos conceptos metódicos que nosotros hacemos para la descripción de la realidad, pero del cual no podemos sacar ninguna otra consecuencia sino que tal o cual forma es adecuada a un fin.

No podemos, sin salirnos de los límites de la experiencia, sacar de esa adecuación a un fin conclusiones referentes al creador de esas formas.

Resultados de la dialéctica trascendental

Hemos visto, pues, detenidamente, siguiendo la dialéctica trascendental, cómo Kant va mostrando en cada una de las argumentaciones de la metafísica el pecado que todas ellas cometen, y que consiste en que se salen de los límites de la experiencia; en que aplican las categorías o no las aplican según capricho; en que toman por objeto a conocer lo que no es objeto a conocer, sino cosa en sí misma. La metafísica por consiguiente comete la falla esencial de querer conocer lo incognoscible. Es, pues, una disciplina imposible. A la pregunta: ¿es posible la metafísica? Kant, después de unos estudios muy detenidos, contesta diciendo radicalmente: no es posible.

Como ustedes ven, toda la *Crítica de la Razón pura* —que ya les dije a ustedes el primer día en que hablamos de Kant que era una propedéutica, una teoría del conocimiento destinada a anteceder a la metafísica—, la *Crítica de la Razón pura* nos conduce a la conclusión de que la metafísica es imposible. Pero la metafísica es imposible como conocimiento científico; nada más que como conocimiento científico. Todo razonamiento que tenga la pretensión de ser a un mismo tiempo conocimiento científico y llegar a captar cosas «en sí», es necesariamente inválido, imposible, y la metafísica, que desde Parménides viene teniendo la pretensión de ser, en efecto, un conocimiento científico, racional, teorético, de las cosas «en sí», es, como conocimiento científico, racional, teorético, completamente imposible. Pugna con las condiciones de la posibilidad del conocimiento; repugna a esas condiciones de la posibilidad del conocimiento. Pero, ¿no habrá otra vía, otro camino, que no sea el del conocimiento científico, teorético y que nos conduzca a las cosas «en sí» de la metafísica? Supongamos que lo hubiera. Supongamos que haya una vía, no científica, no cognoscitiva, sino apoyada en otra actividad de la conciencia humana que no sea la actividad de conocer; supongamos que haya esa otra vía que nos conduzca a los objetos de la metafísica. ¿Entonces? Entonces la dialéctica trascenden-

tal adquiere una importancia colosal. ¿Por qué? Porque si bien es cierto que la dialéctica trascendental demuestra que la razón humana, en su labor cognoscitiva, teorética, no puede hacer metafísica, también demuestra que no puede refutar la metafísica que por otras vías se haga. De modo que Kant, sabia y previsoramente, le ha puesto una coraza a la nueva metafísica que va a hacer. La dialéctica trascendental elimina la metafísica como conocimiento teorético; pero elimina también los ataques que el conocimiento teorético científico pueda hacer a otra metafísica que no esté basada en la actividad cognoscitiva de la razón, sino en otras actitudes. Dicho de otro modo: Kant concede a los físicos que no tienen para qué ocuparse en afirmar el alma, ni Dios, ni el universo; pero también les exige que no se ocupen de esos objetos tampoco para refutarlos. O dicho de otro modo: en la época de Kant, ya ha empezado a aletear y a existir en Europa el materialsimo; ya han escrito sus libros La Mettrie y D'Holbach y otros. Y lo que quiere aquí decir Kant es: muy bien, que la física se recluya en su laboratorio. Perfectamente, que el conocimiento físico-científico tenga unos límites dentro de los cuales haya de estar recluido. Muy bien, que toda aspiración de la razón científica, técnica, física, teorética, toda aspiración de esa razón a objetos suprasensibles sea denunciada como inválida. Muy bien. Pero también que los científicos que hacen física no se crean autorizados a refutar la metafísica, si por casualidad surgiera por otra parte distinta de la ciencia. O dicho de otro modo: que los físicos hagan física, pero que no hagan filosofía, porque la hacen muy mal.

Y así Kant prepara el terreno para una nueva metafísica que no había existido antes. Los filósofos que venimos estudiando desde el principio, Parménides, Aristóteles, santo Tomás, Descartes, los ingleses, Leibniz, etc., son todos metafísicos en el sentido de que creen en la posibilidad de que la metafísica sea una ciencia, una disciplina racional, teorética. Algunos, como Hume niegan la posibilidad de que la metafísica sea tal ciencia, pero siempre en el terreno de la ciencia y de los fundamentos científicos racionales.

Ahora nos encontramos con que Kant barre absolutamente todo eso. Kant, habiendo eliminado del idealismo iniciado por Descartes el residuo de realismo de la cosa «en sí», hace ver que la cosa en sí es absolutamente inaccesible a ningún conocimien-

to teorético. Por consiguiente, la metafísica no podrá ser nunca objeto de un conocimiento racional. Pero inaugura ahora Kant unas nuevas bases para la metafísica; por cuanto hay una metafísica no sólo posible, sino real, pero basada no en la conciencia cognoscente, no en el conocimiento racional, sino en otras actividades de la conciencia humana que no tienen nada que ver con el conocimiento. Por eso, esta nueva metafísica, que Kant va a desarrollar, está a salvo de toda clase de críticas que proceden de la razón raciocinante; porque concediéndole a la razón raciocinante que no puede demostrar la existencia de Dios, ni la libertad, ni la inmortalidad del alma, la obliga también a estarse callada si por otros lados el hombre llega a la convicción de la existencia de Dios, de la libertad, de la inmortalidad del alma.

Lección XX

FUNDAMENTOS MORALES DE LA METAFÍSICA

El resultado a que llega la *Crítica de la Razón pura* es la imposibilidad de la metafísica como ciencia, como conocimiento científico que pretendiese la contradicción de conocer y conocer cosas en sí mismas. Puesto que conocer es una actividad regida por un cierto número de condiciones que convierten las cosas en objetos o fenómenos, hay una contradicción esencial en la pretensión metafísica de conocer cosas en sí mismas. Pero si la metafísica es imposible como conocimiento científico, o como dice Kant, teorético, especulativo, no está dicho que sea imposible en absoluto. Podría haber acaso otras vías, otros caminos, que no fuesen los caminos del conocimiento, pero que condujesen a los objetos de la metafísica. Si hubiese esos otros caminos que, en efecto, condujesen a los objetos de la metafísica, entonces la *Crítica de la Razón pura* habría hecho un gran bien a la metafísica misma; porque si bien habría demostrado la imposibilidad para la razón teorética de llegar por medio del conocimiento a esos objetos, demuestra también la imposibilidad de esa misma razón teorética para destruir las conclusiones metafísicas que se logren por otras vías distintas del conocimiento.

Nos resta ahora examinar el problema de si, en efecto, existen esas otras vías y cuáles son. Kant piensa, en efecto, que tras el examen crítico de la razón pura existen unos caminos conducentes a los objetos de la metafísica, pero que no son los caminos del conocimiento teórico científico. ¿Cuáles son estos caminos?

Nuestra personalidad humana no consta solamente de la actividad de conocer. Es más: la actividad de conocer, el esfuerzo por

colocarnos en frente de las cosas para conocerlas, es solamente una de tantas actividades que el hombre ejecuta. El hombre vive, trabaja, produce; el hombre tiene comercio con otros hombres, edifica casas, establece instituciones morales, políticas y religiosas; por consiguiente, el campo vasto de la actividad humana trasciende con mucho de la simple actividad del conocimiento.

La conciencia moral

Entre otras, hay una forma de actividad espiritual que podemos condensar en el nombre de «conciencia moral». La conciencia moral contiene dentro de sí un cierto número de principios en virtud de los cuales los hombres rigen su vida. Acomodan su conducta a esos principios y, por otra parte, tienen en ellos una base para formular juicios morales acerca de sí mismos y de cuanto les rodea. Esa conciencia moral es un hecho, un hecho de la vida humana, tan real, tan efectivo, tan inconmovible como el hecho del conocimiento.

Nosotros hemos visto que Kant, en su crítica del conocimiento, parte del hecho del conocimiento, parte de la realidad histórica del conocimiento. Ahí está la física matemática de Newton: ¿cómo es ella posible? Pues igualmente existe en el ámbito de la vida humana el hecho de la conciencia moral. Existe esa conciencia moral, que contiene principios tan evidentes, tan claros como puedan ser los principios del conocimiento, los principios lógicos de la razón. Hay juicios morales que son también juicios, como pueden serlo los juicios lógicos de la razón raciocinante.

Razón práctica

Pues bien; en ese conjunto de principios que constituyen la conciencia moral encuentra Kant la base que puede conducir al hombre a la aprehensión de los objetos metafísicos. A ese conjunto de principios de la conciencia moral, Kant le da un nombre. Resucita, para denominarlo, los términos de que para ello mismo se valió Aristóteles. Aristóteles llama a la conciencia moral y sus principios «Razón práctica» (*Nous praktikós).* Kant resucita este apelativo y al resucitarlo y aplicar a la conciencia moral el

nombre de Razón práctica, lo hace precisamente para mostrar, para hacer patente y manifiesto que en la conciencia moral actúa algo que, sin ser la razón especulativa, se asemeja a la razón. Son también principios racionales, principios evidentes, de los cuales podemos juzgar por medio de la aprehensión interna de su evidencia. Por lo tanto los puede llamar legítimamente razón. Pero no es la razón en cuanto que se aplica al conocimiento; no es la razón enderezada a determinar la esencia de las cosas, lo que las cosas son. No. Sino que es la razón aplicada a la acción, a la práctica, aplicada a la moral.

Los calificativos morales

Un análisis de estos principios de la conciencia moral conduce a Kant a los calificativos morales, por ejemplo: bueno, malo, moral, inmoral, meritorio, pecaminoso, etc. Estos calificativos morales, estos predicados morales, que nosotros solemos muchas veces extender a las cosas, no convienen sin embargo a las cosas. Nosotros decimos que esta cosa o aquella cosa es buena o mala; pero, en rigor, las cosas no son buenas ni malas, porque en las cosas no hay mérito ni demérito. Por consiguiente los calificativos morales no pueden predicarse de las cosas, que son indiferentes al bien y al mal; sólo pueden predicarse del hombre, de la persona humana. Lo único que es verdaderamente digno de ser llamado bueno o malo es el hombre, la persona humana. Las demás cosas que no son el hombre, como los animales, los objetos, son lo que son, pero no son buenos ni malos.

Y ¿por qué es el hombre el único ser del cual pueden, en rigor, predicarse la bondad o maldad moral? Pues lo es porque el hombre verifica actos y en la verificación de esos actos el hombre hace algo, estatuye un acción; y en esa acción podemos distinguir dos elementos: lo que el hombre hace efectivamente y lo que quiere hacer. Hecha esta distinción entre lo que hace y lo que quiere hacer, advertimos inmediatamente que los predicados bueno, malo, los predicados morales, no corresponden tampoco a lo que efectivamente el hombre hace, sino estrictamente a lo que quiere hacer. Porque muchas veces acontece que el hombre hace lo que no quiere hacer; o que el hombre no hace lo que quiere hacer. Si una persona comete un homicidio invo-

luntario, evidentemente este acto es una gran desgracia, pero no puede calificarse al que lo ha cometido de bueno ni de malo. No, pues, al contenido de los actos, al contenido efectivo; no, pues, a la materia del acto convienen los calificativos morales de bueno o malo, sino a la voluntad misma del hombre.

Este análisis conduce a la conclusión de que lo único que verdaderamente puede ser bueno o malo es la voluntad humana. Una voluntad buena o una voluntad mala.

Imperativo hipotético e imperativo categórico

Entonces el problema que se plantea es el siguiente: ¿qué es, en qué consiste una voluntad buena? ¿A qué llamamos una voluntad buena? Encaminado en esta dirección, Kant advierte que todo acto voluntario se presenta a la razón, a la reflexión, en la forma de un imperativo. En efecto, todo acto, en el momento de iniciarse, de comenzar a realizarse, aparece a la conciencia bajo la forma de mandamiento: hay que hacer esto, esto tiene que ser hecho, esto debe ser hecho, haz esto. Esa forma de imperativos, que es la rúbrica general en que se contiene todo acto inmediatamente posible, se especifica, según Kant, en dos clases de imperativos: los que él llama imperativos hipotéticos y los imperativos categóricos.

La forma lógica, la forma racional, la estructura interna del imperativo hipotético, es la que consiste en sujetar el mandamiento, el imperativo mismo, a una condición. Por ejemplo: «si quieres sanar de tu enfermedad, toma la medicina». El imperativo es «toma la medicina»; pero ese imperativo está limitado, no es absoluto, no es incondicional, sino que está puesto bajo la condición de que «quieras sanar». Si tú me contestas: «no quiero sanar», entonces ya no es válido el imperativo. El imperativo: «toma la medicina» es, pues, solamente válido bajo la condición de que «quieras sanar».

En cambio, otros imperativos son categóricos; aquellos justamente en que la imperatividad, el mandamiento, el mandato, no está puesto bajo condición ninguna. El imperativo entonces impera, como dice Kant, incondicionalmente, absolutamente; no relativa y condicionadamente, sino de un modo total, absoluto y sin limitaciones. Por ejemplo, los imperativos de la moral se sue-

len formular de esta manera, sin condiciones: «honra a tus padres»; «no mates a otro hombre»; y, en fin, todos los mandamientos morales bien conocidos.

Moralidad y legalidad

¿A cuál de estos dos tipos de imperativos corresponde lo que llamamos la moralidad? Evidentemente la moralidad no es lo mismo que la legalidad. La legalidad de un acto voluntario consiste en que la acción efectuada en él sea conforme y esté ajustada a la ley. Pero no basta que una acción sea conforme y esté ajustada a la ley para que sea moral; no basta que una acción sea legal para que sea moral. Para que una acción sea moral es menester que algo acontezca no en la acción misma y su concordancia con la ley, sino en el instante que antecede a la acción, en el ánimo o voluntad del que la ejecuta. Si una persona ajusta perfectamente sus actos a la ley, pero los ajusta a la ley porque teme el castigo consiguiente o apetece la recompensa consiguiente, entonces decimos que la conducta íntima, la voluntad íntima de esa persona no es moral. Para nosotros, para la conciencia moral, una voluntad que se resuelve a hacer lo que hace por esperanza de recompensa o por temor a castigo, pierde todo valor moral. La esperanza de recompensa y el temor al castigo menoscaban la pureza del mérito moral. En cambio decimos que un acto moral tiene pleno mérito moral cuando la persona que lo verifica ha sido determinada a verificarlo únicamente porque ése es el acto moral debido.

Pues bien, si ahora esto lo traducimos a la formulación, que antes explicábamos, del imperativo hipotético y del imperativo categórico, advertiremos en seguida que los actos en donde no hay la pureza moral requerida, los actos en donde la ley ha sido cumplida por temor al castigo o por esperanza de recompensa, son actos en los cuales, en la interioridad del sujeto, el imperativo categórico ha sido hábilmente convertido en hipotético. En vez de escuchar la voz de la conciencia moral, que dice «obedece a tus padres», «no mates al prójimo», conviértese este imperativo categórico en este otro hipotético: «si quieres que no te pase ninguna cosa desagradable, si quieres no ir a la cárcel, no mates al prójimo». Entonces el determinante aquí ha sido el temor; y esa

determinación del temor ha convertido el imperativo (que en la conciencia moral es categórico) en un imperativo hipotético; y lo ha convertido en hipotético al ponerlo bajo esa condición y transformar la acción en un medio para evitar tal o cual castigo, para obtener tal o cual recompensa.

Entonces diremos que, para Kant, una voluntad es plena y realmente pura, moral, valiosa, cuando sus acciones están regidas por imperativos auténticamente categóricos.

Fórmula del imperativo categórico

Si ahora queremos formular esto en términos sacados de la lógica, diremos que en toda acción hay una materia y una forma; la materia de la acción es aquello que se hace o que se omite (porque una omisión es lo mismo que una acción, con el signo menos). Pues bien; en toda acción u omisión, hay una materia, que es lo que se hace o lo que se omite, y hay una forma, que es el por qué se hace y el por qué se omite. Y entonces, la formulación será: una acción denota una voluntad pura y moral cuando es hecha no por consideración al contenido empírico de ella, sino simplemente por respeto al deber; es decir, como imperativo categórico y no como imperativo hipotético. Mas ese respeto al deber es simplemente la consideración a la forma del «deber», sea cual fuere el contenido ordenado en ese deber. Y esta consideración a la forma pura le proporciona a Kant la fórmula conocidísima del imperativo categórico, o sea, la ley moral universal, que es la siguiente: «Obra de manera que puedas querer que el motivo que te ha llevado a obrar sea una ley universal». Esta exigencia de que la motivación sea ley universal vincula enteramente la moralidad a la pura forma de la voluntad, no a su contenido.

Autonomía y heteronomía

Otra segunda consecuencia que tiene esto para Kant es la necesidad de expresar la ley moral (y su correlato en el sujeto, que es la voluntad moral pura) en una concepción en donde quede perfectamente aclarado el fundamento de esta ley moral por un lado y de esta voluntad pura por el otro. Y esa concepción

la encuentra Kant distinguiendo entre autonomía y heteronomía de la voluntad. La voluntad es autónoma cuando ella se da a sí misma su propia ley, es heterónoma cuando recibe pasivamente la ley de algo o de alguien que no es ella misma. Ahora bien, todas las éticas que la historia conoce, y en las cuales los principios de la moralidad son hallados en contenidos empíricos de la acción, resultan necesariamente heterónomas; consisten necesariamente en presentar un tipo de acción para que el hombre ajuste su conducta a él. Pero ese hombre, entonces, ¿por qué ajustará su conducta a ese tipo de acción? Porque tendrá en consideración las consecuencias que ese tipo de acción va a acarrearle. Toda ética como el hedonismo, el eudemonismo, o como las éticas de mandamientos, de castigos, de penas y recompensas, son siempre heterónomas, porque, en ese caso, siempre el fundamento determinante de la voluntad es la consideración que el sujeto ha de hacer de lo que le va a acontecer si cumple o no cumple.

Solamente es autónoma aquella formulación de la ley moral que pone en la voluntad misma el origen de la propia ley. Ahora bien, esto obliga a que la propia ley que se origina en la voluntad misma no sea una ley de contenido empírico, sino una ley puramente formal. Por eso la ley moral no puede consistir en decir: «haz esto», o «haz lo otro», sino en decir: «lo que quiera que hagas, hazlo por respeto a la ley moral». Por eso la moral no puede consistir en una serie de mandamientos, con un contenido empírico o metafísico determinado, sino que tiene que consistir en la acentuación del lugar psicológico, el lugar de la conciencia, en donde reside lo meritorio, en donde lo meritorio no es ajustar la conducta a tal o cual precepto, sino el por qué se ajusta la conducta a tal o cual precepto; es decir, en la universalidad y necesidad, no del contenido de la ley, sino de la ley misma. Esto es lo que formula Kant diciendo: «Obra de tal manera que el motivo, el principio que te lleva a obrar, puedas tú querer que sea una ley universal».

La libertad

Mas esta autonomía de la voluntad nos abre ya una pequeña puerta hacia lo que desde el principio de esta lección vamos buscando; nos abre ya una pequeña puerta fuera del mundo de los

fenómenos, fuera del mundo de los objetos a conocer, fuera de la tupida red de condiciones que el acto de conocimiento ha puesto sobre todos los materiales con que el conocimiento se hace. Porque si la voluntad moral pura es voluntad autónoma, entonces esto implica necesaria y evidentemente el postulado de la libertad de la voluntad. Pues, ¿cómo podría ser autónoma una voluntad si no fuese libre? ¿Cómo podría ser la voluntad moralmente meritoria, digna de ser calificada de buena o de mala, si la voluntad estuviese sujeta a la ley de los fenómenos que es la causalidad, la ley de causas y efectos, la determinación natural de los fenómenos?

En la *Crítica de la Razón pura* hemos visto que nuestras impresiones, cuando reciben las formas del espacio, del tiempo y de las categorías, se convierten en objetos reales, en objetos a conocer para la ciencia. Este conocimiento de la ciencia consiste en engarzar inquebrantablemente todos los fenómenos, unos en otros, por medio de la causalidad, de la substancia, de la acción recíproca y por las formas y figuras en el espacio y de los números en el tiempo.

Ahora bien: si nuestra voluntad en sus decisiones internas estuviese irremediablemente sujeta, como cualquier otro fenómeno de la física, a la ley de la causalidad, sujeta a un determinismo natural, entonces, ¿qué sentido tendría el que nosotros vituperásemos al criminal o venerásemos al santo? Pero es un hecho que nosotros al malo lo censuramos, lo vituperamos; y es un hecho también que al santo lo respetamos, lo alabamos, lo aplaudimos. Esta valoración que hacemos de unos hombres en sentido positivo y de otros en sentido negativo (peyorativo), es un hecho. ¿Qué sentido tendría este hecho si la voluntad no fuese libre? Es pues absolutamente evidente, tan evidente como los principios elementales de las matemáticas, que la voluntad tiene que ser libre, so pena de que se saque la conclusión de que no hay moralidad, de que el hombre no merece ni aplauso ni censura. Pero es un hecho que a nadie se le convence de que los hombres no merezcan aplausos o censuras, sino que hay hombres que son malos y otros que son buenos... y otros regulares, como la mayoría.

Pues bien; si la conciencia moral es un hecho, tan hecho como el hecho de la ciencia; y si del hecho de la ciencia hemos extraído nosotros las condiciones de la posibilidad del conocimiento

científico, igualmente del hecho de la conciencia moral tendremos que extraer también las condiciones de la posibilidad de la conciencia moral. Y una primera condición de la posibilidad de la conciencia moral es que postulemos la libertad de la voluntad. Pero si la voluntad es libre, ¿es que entonces entramos en contradicción con la naturaleza? Si la voluntad es libre, entonces parece como si en la red de mallas de las cosas naturales hubiéramos cortado un hilo, roto un hilo. ¿Entramos, pues, acaso, en contradicción con la naturaleza? No; no entramos en contradicción con la naturaleza. Aquí, en este punto, es donde se concentran todas las precauciones con que Kant hubo de desarrollar la *Crítica de la Razón pura*. En ella Kant ha ido constantemente advirtiendo que el conocimiento físico, científico, es conocimiento de fenómenos, de objetos a conocer, pero no de cosas en sí mismas. Mas la conciencia moral no es conocimiento. No nos presenta la realidad esencial de algo, sino que es un acto de valoración, no de conocimiento; y ese acto de valoración, que no es de conocimiento, es el que nos pone en contacto directo con otro mundo, que no es el mundo de los fenómenos, que no es el mundo de los objetos a conocer, sino un mundo puramente inteligible, en donde no se trata ya del espacio, del tiempo, de las categorías; en donde espacio, tiempo y categorías no tienen nada que hacer; es el mundo de unas realidades suprasensibles, inteligibles, a las cuales no llegamos como conocimiento, sino como directas intuiciones de carácter moral que nos ponen en contacto con esa otra dimensión de la conciencia humana que es la dimensión no cognoscitiva, sino valorativa y moral, de modo que nuestra personalidad total es la confluencia de dos focos, por decirlo así: uno, nuestro yo como sujeto cognoscente que se expande ampliamente sobre la naturaleza en su clasificación en objetos, en la reunión y concatenación de causas y efectos y su desarrollo en la ciencia, en el conocimiento científico matemático, físico, químico, biológico, histórico, etc. Pero, al mismo tiempo, ese mismo yo que, cuando conoce, se pone a sí mismo como sujeto cognoscente, ese mismo yo es también conciencia moral, y superpone a todo ese espectáculo de la naturaleza, sujeta a leyes naturales de causalidad, una actividad estimativa, valorativa, que se refiere a sí mismo, no como sujeto cognoscente, sino como activo, como agente; y que se refiere a los otros hombres en la misma relación.

Así, pues, la conciencia moral nos entreabre un poco el velo que encubre este otro mundo inteligible de las almas y conciencias morales, de las voluntades morales, que no tiene nada que ver con el sujeto cognoscente.

La inmortalidad

El postulado primero con que Kant inaugura la metafísica, extrayéndolo de la ética, es ese postulado de la libertad. Y ya una vez que por medio de este postulado de la libertad hemos puesto pie en ese mundo inteligible de cosas «en sí» que está allende el mundo sensible, en otro plano, completamente, del mundo sensible de los fenómenos, podemos proseguir nuestra labor de postulación y encontramos inmediatamente el segundo postulado de la razón práctica, que es el postulado de la inmortalidad.

Si la voluntad humana es libre, si la voluntad humana nos permite penetrar en ese mundo inteligible, nos ha enseñado que ese mundo inteligible no está sujeto a las formas de espacio, de tiempo y categorías. Esto ya es suficiente. Si nuestro yo, como persona moral, no está sujeto al espacio, tiempo y categorías, no tiene sentido para él hablar de una vida más o menos larga o más o menos corta. El tiempo no existe aquí; el tiempo es una forma aplicable a fenómenos, aplicable a objetos a conocer, a esos objetos que están esperando ahí, con su ser, a que yo alcance ese ser por los medios metódicos de la ciencia. Pero el alma humana, la conciencia humana moral, la voluntad libre, es ajena al espacio y al tiempo. Y tiene que serlo por esta razón además: esa libertad de la voluntad Kant la concibe muy justamente de dos maneras: de una manera metafísica, que acabo de explicar a ustedes, pero luego de otra manera que es, por decirlo así, histórica. En el transcurso de nuestra propia vida, en este mundo sensible de los fenómenos, cada una de nuestras acciones puede, en efecto, y debe ser considerada desde dos puntos de vista distintos. Considerada como un fenómeno que se efectúa en el mundo, tiene sus causas y está determinada íntegramente. Pero, considerada como la manifestación de una voluntad, no cae bajo el aspecto de la causa y la determinación, sino bajo el aspecto del deber; y entonces, bajo el aspecto de lo moral o inmoral. Dentro de nuestra vida concreta, en el mundo de los fenómenos, para

que se cumpla íntegramente la ley moral es preciso que cada vez más, de un modo progresivo, como quien se acerca a un ideal de la razón pura, el dominio de la voluntad libre sobre la voluntad psicológica determinada sea cada vez más íntegro y completo. Si el hombre pudiera por los medios que sea, de la educación, de la pedagogía, o como fuera, purificar cada vez más su voluntad en el sentido de que esa voluntad pura y libre dependa sólo de la ley moral; si el hombre va poniéndose cada vez más, sujetando y dominando la voluntad psicológica y empíricamente determinada; al cabo de esta tarea tendríamos realizado un ideal, tendríamos un ideal cumplido. Se habría cumplido el ideal de lo que Kant llama la *santidad*. Llama Kant santo a un hombre que ha dominado por completo, aquí, en la experiencia, toda determinación moral oriunda de los fenómenos concretos, físicos o psicológicos, para sujetarlos a la ley moral. Pero a esto que llama Kant santidad no se le puede conceder otro tipo de realidad que la realidad ideal. Mas si esta realidad ideal es el único tipo de realidad que puede concedérsele en este mundo fenoménico, en cambio, en ese otro mundo metafísico de las cosas «en sí mismas» —a las cuales nos da una leve y ligera abertura el postulado de la libertad—, en ese otro mundo, ese ideal se realiza. Esto es todo cuanto contiene nuestra creencia inconmovible en la inmortalidad del alma.

Dios

Y, por último, el tercer postulado de la razón práctica es la existencia de Dios. La existencia de Dios viene igualmente traída por las necesidades evidentes de la estructura inteligible moral del hombre. Porque en esa estructura inteligible moral del hombre, que nos ha permitido llegar a ese mundo de cosas en sí, que no es el mundo de los fenómenos, ahí nos encontramos con un cierto número de condiciones metafísicas que han de cumplirse, puesto que son condiciones de la conciencia moral misma. Ya hemos visto una de ellas: la libertad de la voluntad. Otra de ellas es la inmortalidad del alma. La tercera es el aseguramiento de que en ese mundo no hay abismo entre el ideal y la realidad; el aseguramiento de que en ese mundo no hay separación o diferenciación entre lo que yo quisiera ser y lo que soy, entre lo que mi

conciencia moral quiere que yo sea y lo que la flaqueza humana en el campo de lo fenoménico hace que sea.

La característica de nuestra vida moral, concreta, en este mundo fenoménico, es la tragedia, el dolor, el desgarramiento profundo que produce en nosotros esa distancia, ese abismo entre el ideal y la realidad. La realidad fenoménica está regida por la naturaleza, por el engarce natural de causas y efectos, que son ciegos para los valores morales. Pero nosotros no somos ciegos para los valores morales, sino que, al contrario, los percibimos y encontramos que en nuestra vida personal, en la vida personal de los demás, en la vida histórica, esos valores morales, la justicia, la belleza, la bondad, no están realizados. En nuestra vida nosotros nos encontramos con que quisiéramos ser santos, pero no lo somos, sino que somos pecadores. En nuestra vida colectiva, encontramos que quisiéramos que la justicia fuese total y plena y completa, pero nos encontramos con que muchas veces prevalece la injusticia y el crimen. Y en la vida histórica lo mismo.

Hay, pues, esa tragedia del abismo que dentro de nuestra vida fenoménica, en este mundo, existe entre la conciencia moral, que tiene exigencias ideales, y la realidad fenoménica que, ciega a esas exigencias ideales, sigue su curso natural de causas y efectos, sin preocuparse para nada de la realización de esos valores morales. Por lo tanto es absolutamente necesario que, tras este mundo, en un lugar metafísico allende este mundo, esté realizada esa plena conformidad entre lo que «es» en el sentido de realidad y lo que «debe ser» en el sentido de la conciencia moral.

Ese acuerdo entre lo que «es» y lo que «debe ser», que no se da en nuestra vida fenoménica, porque en ella predomina la causalidad física y natural, es un postulado que requiere una unidad sintética superior entre ese «ser» y el otro «debe ser». Y a esa unión o unidad sintética de lo más real que puede haber con lo más ideal que puede haber, la llama Kant Dios.

Dios es, pues, aquel ente metafísico en donde la más plena realidad está unida a la más plena idealidad; en donde no hay la más mínima divergencia entre lo que se considera bueno, pero no existente, y lo que se considera existente.

Nosotros pensamos un ideal de belleza, de bondad; y lo que encontramos a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos está bien distante de ese ideal de belleza y de bondad. Pero necesariamente, entonces, tiene que haber, allende el mundo feno-

ménico en que nosotros nos movemos, un ente en el cual, en efecto, esa aspiración nuestra de que lo real y lo ideal estén perfectamente unidos, en síntesis, se verifique. Ése es, justamente, Dios.

Así, pues, por estos caminos que no son los caminos del conocimiento científico, sino que son vías que tienen su origen en la conciencia moral, en la actividad de la conciencia moral, no en la conciencia cognoscente, por estos caminos llega Kant a los ojos metafísicos que en la *Crítica de la Razón pura* había declarado inaccesibles para el conocimiento teorético.

Por eso termina en general toda la filosofía de Kant con una gran idea, que es al mismo tiempo la cumbre más alta a donde llega el idealismo científico del siglo XVIII, y desde lo alto de la cual se otean los nuevos panoramas de la filosofía del siglo XIX.

Primacía de la razón práctica

Kant escribió a fines del siglo XVIII, y termina su sistema filosófico con la proclamación de la primacía de la razón práctica sobre la razón pura.

La razón práctica, la conciencia moral y sus principios tienen la primacía sobre la razón pura. ¿Qué quiere esto decir? Quiere decir, primero, que en efecto la razón práctica tiene una primacía sobre la razón pura teórica, en el sentido de que la razón práctica, la conciencia moral, puede lograr lo que la razón teórica no logra, conduciéndonos a las verdades de la metafísica, conduciéndonos a lo que existe verdaderamente, conduciéndonos a ese mundo de puras almas racionales, libres, y que al mismo tiempo son santas. De modo que esa libertad no es una libertad de indiferencia, sino voluntad de santidad, voluntad libre, regida por el Supremo Hacedor, que es Dios, en donde lo ideal y lo real entran en identificación.

La conciencia moral, pues, la razón práctica, al lograr conducirnos hasta esas verdades metafísicas de las cosas que existen verdaderamente, tiene primacía sobre la razón teorética. Pero, además, la razón teorética está, en cierto modo, al servicio de la razón práctica; porque la razón teorética no tiene por función más que el conocimiento de este mundo real, subordinado, de los fenómenos, que es como un tránsito o paso al mundo esen-

cial de esas «cosas en sí mismas» que son Dios, el reino de las almas libres y las voluntades puras.

Por consiguiente, todo el conocimiento es un conocimiento puesto al servicio de la ley moral; todo el saber que el hombre ha logrado necesita recibir un sentido. ¿Por qué es por lo que el hombre quiere saber? Pues, para mejorarse, para educarse, para procurar la realización, aunque sea imperfectamente en este mismo mundo, de algo que se parezca a la pureza moral del otro mundo. Aquí, Kant pone todo el conocimiento teorético científico al servicio de la moral. Y entonces, toda la historia, de pronto, todo el desarrollo de la vida humana, desde los primeros tiempos más remotos a que puede llevarnos la prehistoria, hasta hoy, adquiere a la luz de esta primacía de la razón práctica un sentido completamente nuevo. Aparecen unas ideas que hasta ahora no habían aparecido en los siglos XVII y XVIII; y entre ellas aparece la idea histórica de progreso. Progreso no tiene sentido ni para Leibniz, ni para Descartes, ni para los ingleses; no empieza a tener profundo y verdadero sentido sino hasta cuando se llega a una metafísica para la cual los objetos metafísicos son al mismo tiempo ideales, focos hacia los cuales la realidad histórica camina.

La realidad histórica, entonces, puede calificarse como más o menos próxima a esas realidades ideales. La realidad histórica, entonces, adquiere sentido. Podemos decir que tal época es mejor que tal otra; porque, como ya tenemos con las ideas y los postulados de la razón práctica un punto de perfección al cual referir la relativa imperfección de la historia, entonces cada uno de los períodos históricos se ordena en ese orden de progreso o regreso. La historia aparece en el horizonte de la filosofía como un problema al cual la filosofía inmediatamente le va a echar mano.

Así, desde lo alto de esta primacía de la razón práctica, oteamos ya los nuevos problemas que la filosofía va a plantearse después de Kant. Esos problemas son, principalmente, estos dos: primero: la explicación de la historia, la teoría de la historia, el esfuerzo para dar cuenta de esa ciencia llamada la historia; y el propósito de poner la voluntad, la acción, la práctica, la moral, por encima de la teoría y del puro conocimiento.

Algunos de los sucesores de Kant cumplen este programa con ejemplaridad grande; de algunos de ellos les hablaré a ustedes en la próxima lección.

Lección XXI

EL IDEALISMO DESPUÉS DE KANT

Realismo e idealismo

Nos habíamos propuesto el problema fundamental de toda la metafísica: el problema de ¿qué es lo que existe? Habíamos seguido las respuestas que a este problema se han dado en las dos direcciones fundamentales que conoce en la historia filosófica del pensamiento; la dirección realista y la dirección idealista.

Habíamos visto, pues, principalmente, los intentos que en la Antigüedad griega se hicieron para contestar esa pregunta; y que condujeron todos ellos a la forma más perfecta de realismo; la cual se encuentra en la filosofía de Aristóteles. Luego vimos que esa misma pregunta obtiene respuesta completamente distinta en la filosofía moderna que se inicia con Descartes; y que la propensión idealista, que consiste en contestar a la pregunta acerca de la existencia con una respuesta totalmente diferente de la que da Aristóteles, se desenvuelve en la filosofía moderna y llega a su máxima realización, a su máxima explicitación en la filosofía de Kant.

El realismo, cuyo exponente máximo es Aristóteles, nos dio a nuestra pregunta la contestación espontánea, la contestación ingenua, natural, que el hombre suele dar a esta pregunta. Pero la dio sustentada en todo un aparato de distinciones y conceptos filosóficos que habían ido formándose durante los siglos de la filosofía griega. Aristóteles contestó a nuestra pregunta, señalando las cosas que percibimos en torno de nosotros como siendo lo que existe. Las cosas existen: y el mundo formado por todas

ellas es el conjunto de las existencias reales. A esas existencias reales se le dio —por Aristóteles— el nombre de substancia. Substancia es cada una de las cosas que existen. Las substancias no solamente *son* en el sentido existencial, sino que, además, tienen una consistencia, tienen una esencia. Y además de la esencia, o sea, de aquellos caracteres que hacen de ellas las substancias que son, tienen también accidentes, o sea, aquellos otros caracteres que las especifican y finalmente las singularizan dentro de la esencia general. Junto a esto Aristóteles estudia también el conocimiento. Nosotros conocemos esas substancias, y el conocimiento consiste en dos operaciones. La primera: formar concepto de las esencias, es decir, reunir en unidades mentales, llamadas conceptos, los caracteres esenciales de cada substancia. La segunda operación del conocimiento consiste, cuando ya tenemos conceptos, en subsumir en cada concepto todas las percepciones sensibles que tenemos de las cosas. Conocer una cosa significa, pues, encontrar en el repertorio de conceptos ya formados aquel concepto que pueda predicarse de esa cosa. Si a esto luego se añaden los caracteres accidentales, individuales de la substancia, entonces llegamos al conocimiento pleno, total, absoluto de la realidad.

En tercer lugar, Aristóteles considera el yo que conoce como una substancia entre las muchas que hay y que existen; sólo que esta substancia es una substancia racional. Entre sus caracteres esenciales está el pensar, la facultad de formar conceptos y de subsumir las percepciones en cada uno de esos conceptos, la facultad de conocer.

Frente a esta metafísica realista de Aristóteles, conocemos ahora la nueva actitud idealista, inaugurada por Descartes, y que llega en Kant a su máxima explicitación.

Para el idealismo, lo que existe no son las cosas, sino el pensamiento; éste es lo que existe, puesto que es lo único de que yo tengo inmediatamente una intuición. Ahora bien, el pensamiento tiene esto de peculiar: que se tiende o se estira —por decirlo así— en una polaridad. El pensamiento es, por una parte, pensamiento de un sujeto que lo piensa; y, por otra, es pensamiento de algo pensado por ese sujeto; de modo que el pensamiento es esencialmente una correlación entre sujeto pensante y objeto pensado. Ese pensamiento, así, en esa forma, por ser precisamente correlación, relación inquebrantable entre obje-

to pensante y objeto pensado, elimina necesariamente la cosa o substancia «en sí misma». No hay ni puede haber en el pensamiento nada que sea «en sí mismo», puesto que el pensamiento es esa relación entre un sujeto pensante y un objeto pensado.

Esto que nos parece tan sencillo fue, sin embargo, lo que costó dos siglos de meditaciones filosóficas, a partir de Descartes, hasta llegar a una plena claridad acerca de ello. Porque en Descartes, en los ingleses sucesores de Descartes, en Leibniz, durante todo el siglo XVII y gran parte del XVIII, sigue palpitante, inextinguible la idea de la cosa en sí, o sea, la idea de la existencia de algo que existe, y que *es,* independientemente de todo pensamiento e independientemente de toda relación.

Así es que la dificultad grande con que tropezaron los primeros lectores de Kant fue comprender esa sencilla cosa de que el pensamiento es, él mismo, una correlación entre sujeto pensante y objeto pensado. Y la dificultad está en que hay que vencer la propensión realista; porque aun tomando la tesis idealista en la forma en que acabo de expresarla, todavía seguramente ustedes tienen esa propensión realista que consiste en creer que el objeto pensado es primero objeto y luego pensado. Y no; no es así, sino que el objeto pensado es objeto cuando y porque es pensado; el ser pensado es lo que lo constituye como objeto. Eso es lo que quiere decir todo el sistema kantiano de las formas de espacio, tiempo y categorías, que les he explicado a ustedes. La actividad del pensar es la que crea el objeto como objeto pensado. No es, pues, que el objeto sea, exista, y luego llegue a ser pensado (que esto sería el residuo de realismo aún palpitante en Descartes, en los ingleses y en Leibniz), sino que la tesis fundamental de Kant estriba en esto: en que objeto pensado no significa objeto que primero *es* y que luego es pensado, sino objeto que es objeto porque es pensado; y el acto de pensarlo es al mismo tiempo el acto de objetivarlo, de concebirlo como objeto y darle la cualidad de objeto. Y del mismo modo, en el otro extremo de la polaridad del pensamiento, en el extremo del sujeto, no es que el sujeto *sea* primero y por *ser* sea sujeto pensante. Éste es el error de Descartes. Descartes cree que tiene de sí una intuición, la intuición de una substancia, uno de cuyos atributos es el pensar. Pero Kant muestra muy bien que el sujeto, la substancia, es también un producto del pensamiento. De modo que el sujeto

pensante no es primero sujeto y luego pensante, sino que es sujeto en la correlación del conocimiento, porque piensa, y en tanto y en cuanto que piensa. De esta manera Kant consigue eliminar totalmente el último vestigio de «cosa en sí», vestigio de realismo que aún perduraba en los intentos de la metafísica idealista de los siglos XVII y XVIII.

Lo «en sí» como absoluto incondicionado

Pero al mismo tiempo que Kant remata y perfecciona el pensamiento idealista, introduce en este pensamiento algunos gérmenes que vamos a ver desenvolverse y dilatarse en la filosofía que sucede a Kant. Esos gérmenes son principalmente dos: primero, esa «cosa en sí» que Kant ha logrado eliminar en la relación de conocimiento, esa cosa «en sí», si nos fijamos bien en lo que significa, encontramos que su sentido es el de satisfacer el afán de unidad, el afán de incondicionalidad que el hombre, que la razón humana siente. Si en efecto el acto de conocer consiste en poner una relación, una correlación entre el sujeto pensante y el objeto pensado, resulta que todo acto auténtico de conocer está irremediablemente condenado a estar sometido a condiciones; es decir, que todo acto de conocimiento establece, en efecto, una relación; pero esa relación, puesto que lo es, puesto que es relación, plantea inmediatamente nuevos problemas, que se resuelven inmediatamente también mediante el establecimiento de una nueva relación; y en esto de anudar relaciones, de determinar causas y efectos, que a su vez son causas de otros efectos y que a su vez son efectos de otras causas; en esta determinación de una red de relaciones, el afán cognoscitivo del hombre no descansa. Y ¿por qué no descansa? Porque no se hallará satisfecho sino cuando logre un objeto pensado, un objeto que, luego de conocido, no le plantee nuevos problemas, sino que tenga en sí la razón integral de su propio ser y esencia y de todo cuanto de él se derive. Este afán de incondicionalidad, o afán de «absoluto», no se satisface con la ciencia positiva; la cual no nos da más que contestaciones parciales, fragmentarias o relativas, mientras que lo que anhelamos es un conocimiento absoluto, esa «cosa en sí» que ingenuamente creen los realistas captar por medio del concepto aplicado a la substancia.

Pero ese afán de «absoluto», aunque no puede ser satisfecho por la progresividad relativizante del conocimiento humano, representa, sin embargo, una necesidad del conocimiento. El conocimiento aspira hacia él; y entonces, ese absoluto incondicionado se convierte para Kant en el ideal del conocimiento, en el término al cual el conocimiento propende, hacia el cual se dirige o, como Kant decía también, en el ideal regulativo del conocimiento, que imprime al conocimiento un movimiento siempre hacia adelante. Ese ideal del conocimiento, el conocimiento no puede alcanzarlo. Sucede que cada vez que el hombre aumenta su conocimiento y cree que va a llegar al absoluto conocimiento, se encuentra con nuevos problemas y no llega nunca a ese absoluto. Pero ese absoluto, como un ideal al cual se aspira, es el que da columna vertebral y estructura formal a todo el acto continuo del conocimiento.

Esta idea novísima en la filosofía (que podríamos expresar diciendo que lo absoluto en Kant deja de ser actual para convertirse en potencial) es la que cambia por completo la faz del conocimiento científico humano; porque entonces el conocimiento científico resulta ahora no un acto único, sino una serie escalonada y eslabonada de actos, susceptibles de completarse unos por otros, y por consiguiente susceptibles de progresar, de progreso. Esta primera idea es, pues, en Kant, fundamental, muy importante.

Primacía de la moral

La segunda, que les decía a ustedes, es que la consideración de ese mismo absoluto, de ese mismo incondicionado (que el conocimiento aspira a captar y que no puede captar, pero cuya aspiración constituye el progreso del conocimiento), ese mismo absoluto aparece, desde otro punto de vista, como la condición de la posibilidad de la conciencia moral. La conciencia moral, que es un hecho, no podría ser lo que es si no postulase ese absoluto, si no postulase la libertad absoluta, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Y esta primacía de la razón práctica o de la conciencia moral es la segunda de las características del sistema kantiano que lo diferencia de sus predecesores; y toda la filosofía que ha de suceder a Kant arranca, precisamente,

de esas dos características de Kant. La filosofía que sucede a Kant toma su punto de partida de ese absoluto, que para Kant es el ideal del conocimiento por una parte, y por otra, el conjunto de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la conciencia moral.

Y así, los filósofos que suceden a Kant se diferencian de Kant de una manera radical y se asemejan a Kant de una manera perfecta. Se diferencian radicalmente de él en su punto de partida. Kant había tomado como punto de partida de la filosofía la meditación sobre la ciencia físico-matemática, ahí existente, como un hecho; y también la meditación sobre la conciencia moral, que también es otro hecho, o, como Kant dice, *factum,* hecho de la razón práctica. Pero, los filósofos que siguen a Kant abandonan ese punto de partida de Kant; ya no toman como punto de partida el conocimiento y la moral, sino que toman como punto de partida lo «absoluto». Ese algo absoluto e incondicionado es lo que da sentido y progresividad al conocimiento y lo que fundamenta la validez de los juicios morales. Pero, al mismo tiempo, digo que se asemejan a Kant; porque de Kant han tomado este nuevo punto de partida. Lo que para Kant era una transformación de la metafísica antigua en una metafísica del ideal, es para ellos ahora, propiamente, la primera piedra sobre la cual tienen que edificar su sistema. Y así, si me permiten ustedes el esfuerzo arriesgadísimo, aventuradísimo, de reducir a un esquema claro lo que hay de común en los tres grandes filósofos que suceden a Kant —Fichte, Schelling y Hegel—, yo me atrevería audazmente a bosquejarles a ustedes el esquema siguiente.

La filosofía pos-kantiana

Primero, estos filósofos, los tres, parten de la existencia de lo absoluto. A la pregunta metafísica fundamental que nosotros desde el principio de este curso hemos planteado (¿qué es lo que existe?) contestan: existe lo absoluto, lo incondicionado; existe algo cuya existencia no está sujeta a condición ninguna. Éste es para ellos el punto de partida. Algún perito en filosofía puede descubrir aquí la influencia que sobre estos pensadores ejerce Espinosa, que fue descubierto en Alemania precisamente en este momento, en la época de la muerte de Kant. Es, pues, para ellos lo absoluto el punto de partida.

Segundo, también es común a los tres grandes pensadores que siguen a Kant la idea de que ese absoluto, ese ser absoluto, que han tomado como punto de partida, es de índole espiritual. Es pensamiento, o bien acción, o bien razón, o bien espíritu. Es decir, que estos tres grandes pensadores consideran y conciben ese absoluto bajo una u otra especie, pero siempre bajo una especie espiritual; ninguno de ellos lo concibe bajo una especie material; ninguno de ellos lo concibe materialísticamente.

En tercer lugar, los tres consideran también que ese absoluto, que es de carácter y de consistencia espiritual, se manifiesta, se fenomenaliza, se expande en el tiempo y en el espacio, se explicita poco a poco en una serie de trámites, sistemáticamente enlazados; de modo que ese absoluto, que tomado en su totalidad es eterno, fuera del tiempo, fuera del espacio, y constituye la esencia misma del ser, se tiende —por decirlo así— en el tiempo y en el espacio. Su manifestación da de sí, de su seno, formas manifestativas de su propia esencia; y todas esas formas manifestativas de su propia esencia fundamental constituyen lo que nosotros llamamos el mundo, la historia, los productos de la humanidad, el hombre mismo.

Por último, en cuarto lugar, también es común a estos grandes filósofos sucesores de Kant el método filosófico que van a seguir y que va a consistir para los tres en una primera operación filosófica que ellos llaman intuición intelectual, la cual está destinada, encaminada a aprehender directamente la esencia de ese absoluto intemporal, la esencia de esa incondicionalidad; y después de esta operación de intuición intelectual, que capta y aprehende lo que el absoluto es, viene una operación discursiva, sistemática y deductiva, que consiste en explicitar, a los ojos del lector, los diferentes trámites mediante los cuales ese absoluto intemporal y eterno se manifiesta sucesivamente en formas varias y diversas en el mundo, en la naturaleza, en la historia.

Por consiguiente, todos estos filósofos serán esencialmente sistemáticos y constructivos. La operación primera de la intuición intelectual les da, por decirlo así, el germen radical del sistema. La operación siguiente, de la construcción o de la deducción trascendental, les da la serie de los trámites y la conexión de formas manifestativas en el espacio y en el tiempo, en que esa esencia absoluta e incondicionada se explicita y se hace patente.

Todos estos caracteres, que digo que son comunes a los tres grandes filósofos que suceden a Kant, los ven ustedes perfectamente influidos o derivados por esa transformación que Kant ha hecho en el problema de la metafísica. Kant ha dado al problema de la metafísica la transformación siguiente: la metafísica buscaba lo que es y existe «en sí». Ahora bien, para el pensamiento científico nada es ni existe en sí, porque todo es objeto de conocimiento, objeto pensado para un sujeto pensante. Pero eso que buscaba la metafísica y que no es en sí, no existe en sí, es sin embargo una idea regulativa para el conocimiento discursivo del hombre: las matemáticas, la física, la química, la historia natural. Y esa idea regulativa representa lo contrario de los objetos del conocimiento concreto. Si los objetos del conocimiento concreto son relativos, correlativos al sujeto, esa otra idea regulativa representa lo absoluto, lo completo, lo total, lo que no tiene condición ninguna, lo que no necesita condición. De aquí arrancan, entonces, los sucesores de Kant. De ese absoluto es de lo que ellos parten, en vez de ser, como Kant, a lo que se llega.

Pues, vean ustedes ahora. Voy en breves palabras a esquematizarles el pensamiento de cada uno de estos tres grandes filósofos y van ustedes a reconocer en esto el esquema de los cuatro puntos que expusiera.

Fichte y el yo absoluto

Fichte, por ejemplo, parte de lo absoluto y verifica la intuición intelectual de lo absoluto; y entonces, merced a esa intuición intelectual de lo absoluto, intuye lo absoluto bajo la especie del yo. Bajo la especie del yo absoluto, no del yo empírico, sino del yo en general, de la subjetividad en general. Mas el yo absoluto, que es lo que el absoluto es (el absoluto es el yo), no consiste en pensar, sino que el pensar viene después. Consiste en hacer, en una actividad. La esencia de lo absoluto, del yo absoluto, es para Fichte la acción, la actividad. Y el yo absoluto, mediante su acción, su actividad, necesita para esa acción, para esa actividad, un objeto sobre el cual recaiga esa actividad; y entonces, en el acto primero de afirmarse a sí mismo como actividad, necesariamente tiene que afirmar también el «no yo», el objeto, lo que no

es el yo, como término de esa actividad. Y de este dualismo, de esta contraposición entre la afirmación que el yo absoluto hace de sí mismo como actividad y la afirmación conexa y paralela que hace también del «no yo», del objeto, como objeto de la actividad, nace el primer trámite de explicitación de lo absoluto. Lo absoluto se explicita en sujetos activos y objetos de la acción. Ya tienen ustedes aquí derivado, deductiva y constructivamente, de lo absoluto el primer momento de esa manifestación en el tiempo y en el espacio.

Por un lado tendremos los «yos» empíricos. Pero, del otro lado, tendremos el mundo de las cosas. Pero como el yo del hombre empírico es fundamentalmente acción, el conocimiento tendrá que venir como preparación para la acción. El conocimiento es una actividad subordinada. En Fichte reconocen ustedes la primacía de la conciencia moral de Kant. El conocimiento es una actividad subordinada, que tiene por objeto el permitir la acción, el proponerle al hombre acción. El yo es plenamente lo que es cuando actúa moralmente. Para actuar moralmente el yo necesita, primero, que haya un «no yo». Segundo, conocerlo. Y aquí tienen ustedes cómo en trámites minuciosos, sucesivos, va sacando Fichte deductiva y constructivamente de lo absoluto toda su explicitación, su manifestación, su fenomenalización en el mundo de las cosas, en el espacio, en el tiempo y en la historia.

Schelling y la identidad absoluta

Tomemos ahora a Schelling. Schelling es una personalidad intelectual de tipo completamente distinto de Fichte. Fichte es un apóstol de la conciencia moral; es un apóstol de la educación popular. Fichte es un hombre para quien todo conocimiento y toda ciencia tiene que estar sometida al servicio de la acción moral. En cambio Schelling es un artista; la personalidad de Schelling es la personalidad de un estético, de un contemplativo. Por eso, la filosofía del uno y del otro son completamente diferentes, dentro de ese mismo esquema general que les expuse a ustedes antes.

También Schelling parte de lo absoluto, lo mismo que Fichte; pero si lo absoluto para Fichte era el yo activo, para Schelling lo

absoluto es la armonía, la identidad, la unidad sintética de los contrarios, aquella unidad total que identifica en un seno materno, en lo que llamaba Goethe las protoformas o, en la traducción de una palabra griega, «las madres» (conceptos madres). Lo absoluto para Schelling es la unidad viviente, espiritual, dentro de la cual están como en germen todas las diversidades que conocemos en el mundo. Y así esa unidad viviente se pone primero, se afirma primero como identidad. Entre todo cuanto es y cuanto existe hay para Schelling una fundamental identidad; todo es uno y lo mismo; todas las cosas, por diferentes que parezcan, vistas desde un cierto punto, vienen a fundirse en la matriz idéntica de todo ser, que es lo absoluto.

El primer trámite de diversificación de este absoluto es el que distingue, por un lado, la naturaleza y, por el otro, el espíritu. Esa distinción pone las primeras dos ramas del tronco común (por un lado, las cosas naturales y, por el otro lado, los espíritus, los pensamientos, las almas). Pero la distinción nunca es abolición de la identidad. La naturaleza está colmada de espíritu; como el espíritu es a su modo también naturaleza.

Schelling tiene una visión extraordinariamente aguda para todos aquellos fenómenos naturales, como son los fenómenos de la vida, de los animales, de las plantas, que patentemente son fenómenos en donde la naturaleza está maridada, casada, unida con algún elemento viviente, trepidante y espiritual. Pero también, fuera de la naturaleza viva, en la naturaleza inerte, inorgánica, encuentra Schelling los vestigios del espíritu, como en esas magníficas reflexiones que hace, sublimemente escritas, con una belleza de lenguaje extraordinaria; esas magníficas reflexiones que hace sobre la cristalización de los cuerpos, en donde muestra que un cuerpo, por pequeño que sea, que se cristalice, por ejemplo en hexaedro, lleva dentro de sí la forma hexaedro; por pequeño que sea, un átomo de cuerpo que cristalice en hexaedro, si se machaca y se toma la más mínima partícula, es también un hexaedro. Tiene, pues, alma de hexaedro. Hay un espíritu hexaédrico dentro de él. Esa fusión o identificación está en todas las diversificaciones de la naturaleza y del espíritu. Y en cualquiera de las formas y en cualquiera de los objetos y en cualquiera de las cosas concretas que tomamos, vemos y encontramos la identidad profunda de lo absoluto.

Hegel y la razón absoluta

Pues, si tomamos ahora a Hegel, nos encontraremos con un tercer tipo humano completamente distinto de los dos anteriores. Si Fichte fue un hombre de acción moral, un apóstol; si Schelling fue un delicado artista, Hegel es el prototipo del intelectual puro, el prototipo del hombre lógico, el pensador racional, frío. Cuando era estudiante, sus compañeros le llamaban «el viejo». Porque realmente era viejo antes de tiempo y fue, toda su vida, «el viejo».

Vamos a ver imponerse, en su filosofía, este sentido absolutamente racional, porque, para Hegel, lo absoluto —que es el punto de partida siempre— es la razón. Eso es lo absoluto. A la pregunta metafísica —¿qué es lo que existe?— contesta: existe la razón. Todo lo demás son fenómenos de la razón, manifestaciones de la razón. Pero ¿qué razón? Sin duda no la razón estática, la razón quieta, la razón como una especie de facultad captativa de conceptos, siempre igual en sí misma, dentro de nosotros. Nada de eso. Por el contrario, la razón es concebida por Hegel como una potencia dinámica, llena de posibilidades, que se van desenvolviendo en el tiempo; la razón es concebida como un movimiento; la razón es concebida, no tanto como razón, sino más bien como razonamiento.

Pensad un momento en lo que significa *razonar,* en lo que quiere decir *pensar.* Razonar, pensar, consiste en proponer una explicación, en excogitar un concepto, en formular mentalmente una tesis, una afirmación; pero, a partir de ese instante, empezar a encontrarle defectos a esa afirmación, a ponerle objeciones, a oponerse a ella. ¿Mediante qué? Mediante otra afirmación igualmente racional, pero antitética de la anterior, contradictoria de la anterior.

Esa antítesis de la primera tesis plantea a la razón un problema insoportable; es menester que la razón haga un esfuerzo para hallar un tercer punto de vista, dentro del cual esta tesis y aquella antítesis quepan en unidad; y así, continuamente, va sacando la razón, por medio del razonamiento, de sí un número infinitamente vasto de posibilidades racionales insospechadas. La razón, pues, es el germen de la realidad. Lo real es racional y lo racional es real; porque no hay posición real que no tenga su justificación racional, como no hay tampoco posición racional que no esté, o haya estado, o haya de estar en lo futuro realizada.

Por consiguiente, de esa razón que es lo absoluto, mediante un estudio de sus trámites internos —que llama Hegel lógica, dándole a la palabra un sentido hasta entonces no habitual— mediante el estudio de la lógica, o sea, de los trámites que la razón requiere al desenvolverse, al explicitarse ella misma, la razón va realizando sus razones, va realizando sus tesis, luego las antítesis, luego otra tesis superior; y así la razón misma va creando su propio fenómeno, va manifestándose en las formas materiales, en las formas matemáticas, que son lo más elemental de la razón, en las formas causales, que son lo más elemental de la física, en las formas finales, que son las formas de los seres vivientes, y luego en las formas intelectuales, psicológicas, en el hombre, en la historia.

Así, todo cuanto es, todo cuanto ha sido, todo cuanto será no es sino la fenomenalización, la realización sucesiva y progresiva de gérmenes racionales, que están todos en la razón absoluta.

Como ustedes ven, estos filósofos no han hecho más que realizar cada uno a su modo y en formas completamente distintas el esquema general que les di a ustedes en un principio. Todos han partido de lo absoluto. No han partido de datos concretos de la experiencia, ni tampoco del hecho de la ciencia físico-matemática, ni del hecho de la conciencia moral, sino que han partido de lo absoluto, intuido intelectualmente y desenvuelto luego sistemática y constructivamente en esos magníficos abanicos de los sistemas, que se despliegan ante el lector, deslumbrándolo con la belleza extraordinaria de su deducción trascendental.

La reacción positivista

Llenaron estos hombres la filosofía de la primera mitad del siglo XIX. Pero estos hombres, que llenaron la filosofía en la primera mitad del siglo XIX, habían exagerado un poco. Su error consistió en que se separaron demasiadamente de las vías que seguía el conocimiento científico; se apartaron demasiado de ellas; no las tuvieron en cuenta ni como punto de partida ni como punto de llegada. Se empeñaron en que su deducción trascendental, esa construcción sistemática que partía de lo absoluto, comprendiera, también, en su seno, la ciencia de su tiempo. Y así se fue labrando, poco a poco, un abismo entre la filosofía y la ciencia. La filosofía,

apartándose de la ciencia, y la ciencia, desviándose, apartándose también de la filosofía. Y ¿qué resultó de todo esto? Que a mediados del siglo XIX, esa ruptura, ese abismo entre la ciencia y la filosofía era tan grande, que trajo consigo un espíritu de hostilidad, de recelo y de amargo apartamiento con respecto a la filosofía. Sobrevino el espíritu que llamaríamos positivista. El positivismo está estructurado por un cierto número de preferencias y de desvíos intelectuales, que les voy a enumerar. En primer lugar, la hostilidad radical a toda construcción. Se llama construcción al empeño de estos filósofos románticos alemanes de deducir de lo absoluto, constructivamente, todo el detalle del universo. En broma (siempre hablaba en broma, pero muchas veces con una profundidad muy grande) decía Heine que Hegel era capaz de deducir la racionalidad del lápiz con que escribía, partiendo de lo absoluto, sin solución de continuidad.

Pues el espíritu positivista de hostilidad a la construcción consiste en esa hostilidad a toda deducción que no esté basada en datos inmediatos de la experiencia. Estos filósofos no habían tenido la precaución de Kant; Kant había partido de la física de Newton y de la conciencia moral como un hecho. Su filosofía estaba pegada a las articulaciones de la ciencia. Pero estos filósofos parten de los resultados de la filosofía de Kant; y entonces se alejaron extraordinariamente de los datos mismos de la observación y de las experimentaciones científicas.

El segundo punto del positivismo es la hostilidad al sistema. El positivismo dice: la realidad será o no será sistemática. Eso no lo sabemos *a priori*. En cambio estos filósofos construyen su realidad sistemáticamente, como si *a priori* supieran que la realidad es sistemática. Si la realidad es sistemática, lo habremos de saber cuando la conozcamos; lo primero es conocerla tal como es.

Tercer punto esencial del positivismo: de los dos puntos anteriores se deriva la reducción de la filosofía a puros resultados de la ciencia. La filosofía no puede ser otra cosa que la generalización de los más importantes y gruesos resultados de la física, de la química, de la historia natural. Otra cosa no puede hacerse. El pensamiento humano no puede salirse del círculo en que está encerrado el conocimiento. Por consiguiente, lo más que puede pretender el pensamiento filosófico es tomar esos resultados generales a que llega la ciencia y estirarlos y darles las formas más o menos sistemáticas posibles.

Por último, el rasgo esencial del positivismo es el naturalismo. ¿Qué es naturalismo? Algo muy sencillo. Existen unas ciencias que estudian la naturaleza. Esas ciencias son: la astronomía, la física, la química, la biología, la historia natural. En esas ciencias, los métodos que ellas emplean han dado unos resultados magníficos. Durante siglos, los métodos experimentales, de observación, de reducción de las formas a leyes o secuencias, han dado unos resultados excelentes. Entonces, naturalismo consiste en decir: todas las demás ciencias, la psicología, la ciencia de la historia, la ciencia del derecho y del espíritu, deben seguir los mismos métodos. Puesto que en éstas han sido tan buenos estos métodos, que sigan también ellas los mismos. Eso es naturalismo. Y ello está implícito en el pensamiento positivista. Pero, además, ese naturalismo los lleva a esta otra conclusión o consecuencia: que los objetos de la ciencia del espíritu, la psicología, la historia, el derecho, las costumbres, la moral, la economía política, etc., son objetos que deben poderse reducir a naturaleza. Nos creemos nosotros que son de esencia y de índole diferente: nos creemos nosotros que entre el espíritu, el pensamiento y la materia cerebral hay un abismo. Pues no. Forzosamente, cuando llegue en el progreso el día, se encontrará cómo se vincula el uno al otro y cómo el espíritu puede reducirse a los fenómenos materiales.

Naturalismo tiene, pues, dos sentidos; primero, la necesidad de extender los métodos de las ciencias naturales a toda la ciencia; y, segundo, reducir a naturaleza los objetos que parecen irreductibles a la naturaleza.

El caso más formidable de naturalismo lo tienen ustedes en el bellísimo libro de Spengler *La Decadencia de Occidente,* donde se considera que la cultura es lo mismo que un tigre o un rinoceronte, un ser viviente que tiene su nacer, su desarrollo, su proliferación, su muerte, sus leyes biológicas, a las cuales está sujeto y adherido.

Este punto de vista positivista tuvo que tener una consecuencia forzosa: la depresión de la filosofía. La filosofía quedó deprimida. Durante la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía anduvo miserable, pidiendo perdón por su propia existencia, como diciéndoles a los científicos: ustedes dispensen, yo no tengo la culpa; haré lo que pueda. Pedía perdón por su existencia, renunciando a sus propios problemas. De vez en cuando algún atrevi-

do que se aventuraba a poner en duda las grandes generalizaciones de Haeckel, de Ostwald o de Spencer, recibía en seguida un golpe en los nudillos: ¡usted es metafísico! Y él decía: ¡pobre de mí! ¡Soy un metafísico! Y entonces se sentía abrumado y desesperado.

La vuelta a la metafísica

Este punto de vista no podía subsistir mucho tiempo. El espíritu humano no podía subsistir de esta manera. El positivismo es el suicidio de la filosofía; es la prohibición de tocar aquellos problemas que inextinguiblemente acosan al corazón y a la mente humana. No podía durar mucho tiempo esta prohibición de entrar en ese cuarto, cuando el hombre, desde que es hombre, no tiene más afán que el de entrar en ese cuarto. Por consiguiente había de haber muy pronto una reacción contra el positivismo, y una renovación de la filosofía. Esta reacción contra el positivismo y renovación de la filosofía, tiene en cada país sus formas un poco diferentes.

En Europa, estas formas han sido principalmente oriundas de la reacción antipositivista que se produjo en Alemania; y esta reacción antipositivista que se produjo en Alemania, se produjo en virtud de algunos fenómenos históricos concomitantes. Hacia el año 70, empezaron algunos fenómenos de reacción contra el positivismo. Uno de ellos, el más notable, fue el bello libro que publicó en 1865 Otto Liebmann, y que se llama *Kant y los Epígonos*. En ese libro sostiene Liebmann que la filosofía tiene que volver a Kant, y que los culpables del decaimiento y miseria de la filosofía habían sido los filósofos románticos alemanes que se habían desatado en la sistematización constructiva y fantástica, que eran los que él llamaba los *epígonos*. Decía que era preciso volver a Kant, volver al sano filosofar kantiano, que sin ser naturalmente ni un ápice positivista, sin embargo tiene en cuenta constantemente los objetos y los datos científicos, para sobre ellos y con ellos hacer la filosofía.

Entonces Otto Liebmann parodiando la famosa frase de Catón, cuando para recordarles a los romanos su enemigo secular, terminaba todos los discursos suyos en el Senado, viniese o no viniese a pelo, diciendo: «... y, además, creo que hay que destruir

Cartago»; pues, parodiando esta frase de Catón, Otto Liebmann terminaba todos los párrafos de su libro con esta frase: «... y, además, creo que hay que volver a Kant».

Tuvo un éxito grande este libro, y resultó que, en efecto, la juventud estudiosa filosófica alemana se puso a leer a Kant y a trabajar sobre Kant. Y de esto, en combinación con la influencia que tuvo el gran libro de Federico Alberto Lange, surgieron las escuelas filosóficas neokantianas que, hasta hoy, hace muy pocos años, han regido como escuela de la filosofía oficial alemana: las escuelas de Marburgo y Baden, que han sido las dos escuelas kantianas regidas por Cohen y Natorp y por Windelband y Rickert. Éste ha sido uno de los motores de la reacción antipositivista.

El segundo motor y tan importante como éste, aunque menos conocido, ha sido la influencia de Brentano y de los discípulos de Brentano sobre la filosofía alemana. Brentano enseña a sus discípulos que el auténtico filosofar no consiste en las grandes generalidades de Fichte, Schelling y Hegel, sino que consiste en la minuciosa y rigurosa dilucidación de los puntos, de los acentos, de los conceptos filosóficos. Esta disciplina rigurosa, casi escolástica diríamos, que impuso Brentano a sus discípulos, dio a la filosofía una solidez y textura de razonamiento y demostración extraordinarias. Y discípulos de Brentano son los filósofos que, en Alemania, tienen y han tenido la mayor influencia: la fenomenología de Husserl, la teoría del objeto de Meinong, etc.

En Francia, la reacción antipositivista fue iniciada por la filosofía criticista de Renouvier, Ravaisson, Lachelier, uno de cuyos discípulos más notables ha sido Bergson. Bergson ha sido uno de los grandes luchadores en contra de la tendencia positivista.

En suma, que pasado el mal trance del positivismo, la filosofía actual vuelve otra vez a recuperar sus temas eternos: el tema de la metafísica, el tema de la ontología, el tema de la gnoseología, de la teoría del conocimiento, de la lógica, de la ética, etc.

Y la filosofía actual se encuentra en un momento de renovación extraordinario; no ciertamente para volver a hacer esos grandes sistemas como los de Fichte, Schelling y Hegel, edificados un poco sobre la arena de lo absoluto. No. Pero sí para volver de nuevo a plantear las grandes tesis y los grandes temas de la auténtica filosofía, favorecida, además, en estos últimos tiempos, por un muy curioso y extraño caso, a saber: que los científicos,

los físicos principalmente, se están adhiriendo a la filosofía, se están metiendo en el campo filosófico; y la filosofía los acoge con mucho gusto, mientras no tiren los pies por alto haciendo estragos en nuestro domicilio particular.

Así, yo voy a aprovechar las pocas lecciones que todavía nos quedan, antes de terminar este curso, para referirme a ciertos problemas típicamente filosóficos que se debaten hoy en la filosofía actual y que en líneas generales podemos comprender bajo el nombre de ontología.

Lección XXII

ENTRADA EN LA ONTOLOGÍA

En las lecciones anteriores nos propusimos verificar una excursión por el campo de la metafísica. Arrancamos del problema esencial metafísico, que es el problema de: ¿qué existe? Perseguimos en nuestra excursión, a lo largo de la historia de la filosofía, las dos grandes respuestas contradictorias que se han dado a esa pregunta. Nos encontramos, primero, con el realismo y, luego, con el idealismo; y sintetizamos la forma más perfecta y completa del realismo en Aristóteles, así como la forma más completa y perfecta del idealismo la hallamos en Kant.

Al perseguir a lo largo de la historia estas dos soluciones fundamentales del problema metafísico, hubimos de prescindir por completo de otros problemas filosóficos que están más o menos en relación con este problema metafísico, con objeto de que la contraposición del idealismo y del realismo resultase clara, resultase netamente dibujada ante vuestros ojos. Pero habiendo llegado al término de esa primera excursión por el campo de la filosofía y reiterando la promesa que les hice a ustedes de hacer otras excursiones en otras direcciones diferentes, vamos a iniciar hoy, hasta el final del curso, o sea, durante tres o cuatro lecciones más, otro tipo de excursión filosófica por aquella otra parte de la selva filosófica que lleva el nombre extraño de ontología. Esto quiere decir, naturalmente, que la ontología y la metafísica no son conceptos que se superpongan exactamente; hay intercambios problemáticos entre una y otra esfera, como veremos en el curso de nuestra excursión por la ontología; pero no es lo mismo, ni se proponen lo mismo las reflexiones ontológicas y las metafísicas.

Así, pues, ahora nos salimos de aquella intrincada parte de la metafísica para entrar en ésta no menos intrincada pero muy interesante también de la ontología.

Ingenuidad y rigor

No se me oculta, evidentemente, la dificultad de la empresa. No es fácil lo que vamos a hacer; no es fácil que en pocas lecciones lleguemos a un conocimiento profundo de los problemas variadísimos que la ontología plantea, y menos todavía podemos tener la pretensión de dar aquí de ellos una solución. Pero eso no importa; porque la filosofía no apetece tanto soluciones como apetece el dulce placer del camino. Así como el excursionista se divierte mucho más durante la excursión que al término de ella, así también nosotros, en esta excursión por el campo de la filosofía, lo que pretendemos es simplemente agudizar en ustedes —y en mí mismo— la percepción, la intuición de los problemas filosóficos. Sin embargo, debo hacer resaltar dos requisitos fundamentales que son necesarios para que nuestra excursión por el campo de la ontología tenga frutos gratos y provechosos. Estos dos requisitos son dos disposiciones del ánimo que es preciso desenvolver dentro de ustedes mismos para que estas lecciones últimas sean fructíferas; y estas dos disposiciones o actitudes son: la primera, lo que yo llamaría ingenuidad. Es menester que nos pongamos ante los problemas de la ontología con un ánimo ingenuo, desprovisto de prejuicios; es menester que lo que sabemos, lo que hemos estudiado en libros y teorías, no venga a superponerse sobre la intuición clara que logremos producir en nosotros mismos, de los objetos. Esa intuición directa, clara, de los objetos mismos no debe ser enturbiada por una atmósfera de teorías o de conceptos aprendidos o estudiados antes. Eso es lo que yo llamo ingenuidad; y en esa disposición ingenua del ánimo es conveniente que se pongan ustedes para poder abordar los problemas de la ontología.

Pero, al mismo tiempo, otra disposición del ánimo, que parece contradictoria de ésta, es también exigible: me refiero a la rigurosidad en la marcha reflexiva del pensamiento. Es indispensable que nuestras intuiciones, nuestras visiones en esta excursión por el campo de la ontología, sean rigurosas, precisas, todo lo más

claras que sea posible; de manera que hagamos este trabajo con un prurito de exactitud comparable con el de las mismas matemáticas. Y por eso digo que las dos condiciones, la ingenuidad y el rigor, en cierto modo se contradicen. La ingenuidad es algo así como la puerilidad, como la inocencia; y, por otra parte, el rigor es una virtud que solamente los hombres ya avezados en el trabajo intelectual, en la meditación reflexiva, pueden desenvolver. Y, sin embargo, estas dos virtudes, opuestas al parecer, son las que yo les pido a ustedes que desenvuelvan.

Por último, también les pido una tercera disposición de ánimo de carácter puramente formal, que es paciencia. Oigamos la palabra de Descartes, cuando nos aconseja que evitemos la precipitación. Evitar la precipitación consiste en contentarse, en cada una de las etapas del viaje filosófico, con los resultados que se han obtenido, sin pretender, en modo alguno, anticipar soluciones prematuras ni plantear problemas que no estén ellos mismos planteados espontáneamente por la constelación de los resultados a que se haya llegado.

Y con este viático, con esta preparación para el viaje, vamos a salir, como don Quijote salió a los campos de Castilla; vamos a salir al campo intrincado de la ontología, y lo primero que nos encontramos al llegar a esta parte del bosque es con el letrero que dice: ontología.

Teoría del ser y del ente

Vamos a estudiar la ontología. Y ¿qué significa la palabra «ontología»? La palabra «ontología» significa «teoría del ser». Pero esta significación no es absolutamente exacta, en rigor. Ontología, en rigor, no significa «teoría del ser», porque está formada, no por el verbo «ser» griego, en el infinitivo, sino por el participio presente de ese verbo. Está formada por el genitivo *ontos,* que es el genitivo de *to on;* el genitivo *tou ontos* no significa ser, sino que significa el ente, en el participio presente. Por consiguiente, en rigor, ontología significa teoría del ente y no teoría del ser; y hay una diferencia notable entre teoría del ser y teoría del ente. La palabra ser, el verbo ser, tiene una cantidad muy grande de significaciones. Es enormemente multívoco; tiene una gran variedad de sentidos; y ya Aristóteles decía que el *ser* se pre-

dica de muchas maneras. Entre otras, acabamos de encontrar esa distinción entre el ser en general y el ente. El ser en general será lo que todos los entes tienen de común; mientras que el ente es aquel que es, aquel que tiene el ser. Por otra parte el ser será lo que el ente tiene y que lo hace ser ente.

Habrá, pues, que estar predispuestos a encontrar significaciones muy variadas dentro del concepto *ser;* no sólo estas dos que ya el mero examen filológico de la palabra nos ha hecho descubrir, sino otras muchas y muy distintas. Ontología será todo eso. Será teoría del ente, intento de clasificar los entes, intento de definir la estructura de cada ente, de cada tipo de ente; y será también teoría del ser en general, de lo que todos los entes tienen de común, de lo que los cualifica como entes.

Y, para llegar poco a poco y lentamente al corazón mismo de la ontología, ¿qué métodos vamos a seguir?

Se nos ofrecen dos. Se nos ofrece, en primer lugar, el método del análisis dialéctico de la noción misma de ser. Nosotros podríamos tomar la noción de ser, dirigir a ella nuestra atención e ir separando, por análisis dialéctico, las distintas significaciones de la noción, para compararlas intuitivamente con el conjunto de la realidad y ver hasta qué punto, cómo y en qué sentido cada una de las distintas significaciones de la noción de ser tiene derecho legítimo y está llena de algún sentido y no es simplemente una palabra.

Podremos, pues, seguir ese método del análisis dialéctico; pero podríamos también seguir otro método. Ese del análisis dialéctico, por ejemplo, lo siguió divinamente y con una perfección y maestría extraordinaria Aristóteles, en su *Metafísica.* En uno de los libros de la *Metafísica,* el libro justamente que empieza diciendo «el ser se dice de muchas maneras», Aristóteles va señalando con una pulcritud y perfección extraordinarias los distintos sentidos en que puede tomarse el ser.

Punto de partida en la vida

Pero digo que podemos seguir un segundo método, una segunda vía, que consistiría en colocarnos ante la realidad, ante el ser pleno, ante el conjunto total de los seres, en la situación en que la vida misma nos coloca. Consistirá este método en arran-

car y partir de nuestra vida actual; de nuestra realidad como seres vivientes; de nosotros mismos tal como estamos rodeados de cosas, viviendo en el mundo.

Este segundo camino parece el más adecuado para seguirlo en estas lecciones, por circunstancias muy especiales. El primer camino tiene ventajas didácticas, tiene ventajas de exposición, pero son ventajas de abstracción escolástica. En cambio, este otro camino que consiste en tomar el punto de vista de nuestra existencia real, tiene ventajas precisamente existenciales; tiene la ventaja de que acaso nos ponga de un modo más dramático y más viviente en contacto directo con los problemas, conforme ellos mismos vayan surgiendo a nuestro paso.

Estar en el mundo

Por consiguiente, vamos a seguir este segundo método y a partir de nuestra vida. Nosotros vivimos, estamos viviendo. Y, ¿en qué consiste nuestro vivir? Nuestra vida consiste en que estamos en el mundo; estar en el mundo, eso es vivir. Y estar en el mundo consiste en tener más o menos —diré— a la mano una porción de cosas, una porción de objetos, una porción de objetos materiales, de animales, de objetos de toda clase, que constituyen el ámbito donde nos movemos y donde actuamos. Nuestra vida, pues, consiste en tratar con las cosas que hay. Y las cosas que hay, las hay en nuestra vida y para nuestra vida. Y este trato con las cosas es enormemente variado. Nosotros hacemos con las cosas —para vivir y viviendo— una multitud de actos: comemos frutas, plantamos árboles, cortamos madera, fabricamos objetos, trasponemos los mares, es decir, estamos constantemente actuando con y sobre todo lo que hay en nuestro derredor. Y *una,* una de las cosas que hacemos con las cosas, es pensarlas. *Además* de encender el fuego, podemos preguntarnos: ¿que es el fuego? y pensamos acerca del fuego. Pero nuestra actitud primera y fundamental no es pensar, sino que pensar es algo que en el curso de nuestra vida se nos impone. Las cosas son para nosotros amables u odiables; nos dan facilidades o nos oponen resistencias. Y cuando las cosas oponen resistencia a nuestra vida, en seguida buscamos rodeos, como los animales de Köhler, para vencer esas resistencias; y uno de esos rodeos para vencer las resistencias de

una cosa, consiste en ponernos un momento a pensar: ¿qué es esto?

Pues bien; si nosotros tomamos esa actitud, si nosotros tomamos esa actitud reflexiva del pensamiento (que repito no es la primaria, sino ya una actitud derivada o secundaria), entonces empieza el conjunto de las cosas a adquirir para nosotros, de pronto, un matiz, un aspecto completamente distinto.

Esfera de las cosas reales

Nosotros estamos, por ejemplo —solamente lo digo por vía de ejemplo— en el bosque y estamos tratando, viviendo, con el bosque. Estamos junto a un árbol y con ese árbol hacemos algo; nos ponemos, por ejemplo, debajo de su ramaje, de su follaje, para evitar la lluvia; nos decidimos a cortar una rama para encender fuego, o bien para hacer con ella un asiento; o nos decidimos a tomar un fruto para comerlo; pero también puede llegar un momento en que nos detengamos y digamos: ¿Qué es este árbol? Entonces nuestra actitud varía por completo. Ya este árbol no es un término inmediato de nuestra acción, de nuestro hacer, sino que esta acción y este hacer se ha convertido ahora en meditación y en pregunta acerca del ser del árbol. Preguntamos cuál es el ser del árbol; ¿qué es el árbol?, y podemos contestar que ese árbol es un roble. Y podemos seguir preguntando en nuestra actitud de pensamiento: ¿qué es roble? Y podemos contestar: es una especie vegetal. Y podemos seguir preguntando: ¿y qué es una especie vegetal? Y contestar que es un modo de ser cosa; una especie vegetal es un conjunto de cosas, árboles, estas cosas, clases de plantas, todas las especies vegetales. Y así hemos llegado a determinar de esta manera que en nuestra vida hay cosas, como árboles, piedras, plantas, animales, un cierto número de cosas.

Esfera de los objetos ideales

Pero también podemos en un momento determinado fijarnos en que, en este bosque donde estamos, este árbol que tenemos delante, es igual a aquel otro árbol que hay allí. Entonces se nos viene a las manos la *igualdad* y decimos: ¿qué es igualdad?, y

nos encontramos con que la igualdad no es cosa; no hay ninguna cosa que sea la igualdad. Las cosas que hay son árboles, animales, plantas, piedras, el sol; pero la igualdad no es una cosa; no hay ninguna cosa, no hay nada de eso que yo llamo cosa, que sea la igualdad.

También podemos haber caído en la cuenta de que el tronco de este árbol es circular; y podemos entonces preguntarnos: ¿qué es el círculo? Y también vemos, inmediatamente, que el círculo no es una cosa; que no hay ninguna cosa que sea el círculo. Y entonces, ya recapitulando un momento, encontramos aquí que, con lo que «hay» en «mi vida» puedo hacer dos grupos: un grupo, donde pondré árboles, piedras, plantas, animales, casas, el sol, la luna, y a ese grupo lo llamaré cosas. Otro grupo en que lo que hay son: la igualdad, la diferencia, el triángulo, el círculo, los números; y a todo esto no lo podemos llamar cosas, puesto que el nombre de cosas lo he reservado para aquellas otras. Estos nuevos objetos no son cosas. Por de pronto, vamos a llamarlos objetos ideales. Y nos encontramos con que en el repertorio de lo que hay en mi vida he hallado primero cosas; segundo, objetos ideales.

Esfera de los valores

Pero mientras hago estas reflexiones, vuelvo a posar la mirada sobre el árbol y me digo a mí mismo: ¡qué hermoso es este árbol! Y ahora me encuentro con otra novedad que hay en mi mundo. Además de las cosas y de los objetos ideales, hay la hermosura del árbol. Y me digo: ¿dónde colocaré la hermosura? ¿La colocaré entre las cosas? No, ciertamente. La hermosura no es una cosa. ¿La colocaré entre los objetos ideales? Tampoco la puedo colocar entre los objetos ideales, porque, ¡ved qué cosa más curiosa!, la hermosura «no es»; los objetos ideales son, pero la hermosura no es.

Si el árbol es hermoso, esta hermosura que el árbol tiene no agrega ni un ápice a su *ser* árbol. Si el árbol no fuera hermoso, no dejaría por esto de ser tan árbol como siendo hermoso. La hermosura no le ha agregado, pues, al árbol ni un ápice de ser. No puedo decir que la hermosura sea un objeto ideal, porque los objetos ideales son y la hermosura no es nada. No puedo tener

la hermosura como tengo el círculo ante la vista del pensamiento, ante la visión intelectual. Ante mi visión intelectual tengo el círculo; y de ese círculo que tengo, que está en mi vida, puedo decir esto, lo otro, lo de más allá. Ante mi visión intelectual tengo el número siete y de él puedo decir que es primo y que es impar. Éstos son objetos ideales. Pero ante mi visión intelectual no tengo la hermosura. La hermosura es siempre algo que tengo que pensar de una cosa. Pero cuando digo de una cosa que es hermosa, no he agregado ni tanto así de ser a esa cosa. La cosa que tiene hermosura no por eso tiene más ser que la cosa que no tiene hermosura. ¿Qué es lo que tiene entonces la cosa que tiene hermosura y que la distingue de las otras cosas? La cosa que tiene hermosura y que no por eso tiene más ser, tiene más valor. El árbol hermoso no *es* más que el árbol no hermoso, pero *vale* más; el cuadro bello, bien pintado, no es ontológicamente más que el cuadro mal pintado o feo, pero tiene más valor. ¡Ah! Me encuentro ahora con un grupo de objetos que «hay» en mi vida y que no son ni las cosas ni los objetos ideales, y que ni siquiera tienen ser, sino valor; que ni siquiera son, sino que valen.

Estos objetos los voy a llamar valores; y así, pues, tengo ya descubiertos, en el ámbito de mi vida, estos tres conjuntos de objetos que hay. En mi vida hay cosas, en mi vida hay objetos ideales, en mi vida hay valores.

Nuestra vida

¿Es que hemos terminado con esto? ¿Es que con esto está ya dicho todo lo que hay en mi vida? No, por cierto. Pues, si sentado al pie de este árbol fecundo y fructífero (para la ontología), me dedico a hacer ahora algunas reflexiones más desinteresadas todavía, porque comprenden la totalidad de lo que hay en mi vida, reflexiones de carácter completo y total, me encuentro con que, además de esas tres esferas de objetos, hay mi propia vida, hay el conjunto de todas ellas en mi vida, hay mi vida misma. Y mi vida misma, diré al pronto, ¿no será uno de esos tres objetos? Y encuentro que no. Porque mi vida no es una cosa. ¿Cómo podría ser mi vida una cosa, cuando las cosas están en mi vida? ¿Cómo podría ser mi vida una cosa, cuando mi vida es la que contiene las cosas? No puede, pues, mi vida ser al mismo tiempo

la que contiene y la contenida. No es, pues, mi vida una cosa. ¿Será mi vida entonces un objeto ideal? Pero tampoco es posible que mi vida sea un objeto ideal, porque los objetos ideales son lo que son: el número siete, la raíz cuadrada de tres, la igualdad, el círculo, el triángulo son lo que son, en *todo tiempo,* fuera del tiempo y del espacio; no cambian. En cambio, mi vida fluye en el tiempo, cambia en el tiempo, en unos días esto, otros días lo otro; y, sobre todo, mi vida es propiamente lo que todavía no es. Mi vida, propiamente, es lo que va a ser; mi vida, propiamente, está por ser. En cambio, todos estos objetos ideales son eternamente, y fuera del tiempo y del espacio, lo que *son,* de una vez para siempre.

¿Diré, entonces, que mi vida es un valor? Pero tampoco puedo decirlo; porque los valores no son, sino que valen. Los valores son cualidades de cosas; las cosas son válidas, pero los valores, ellos, no *son,* sino que imprimen a las cosas su valor, y mi vida, en cambio, *es* una realidad. De mi vida puedo predicar el ser, que no puedo predicar de los valores. Por consiguiente, mi vida, no es ni cosa, ni objeto ideal, ni valor. Entonces, ¿qué es mi vida?

Ni realismo ni idealismo

Podríamos aquí, en este momento, distinguir entre yo que vivo y el mundo o conjunto de lo que hay para mí; podríamos aquí, en este instante, distinguir entre yo y lo otro; y entonces podríamos preguntarnos: ¿qué relación de ser, qué relación ontológica hay entre yo y lo otro? Pero esta distinción entre yo y lo otro es una distinción válida, aceptable en la vida misma, dentro de la vida. Psicológicamente el yo viviendo su vida consiste, precisamente, en estar entre cosas. Pero ontológicamente esta distinción es inválida. Pues, ¿qué? ¿No hemos perseguido durante los siglos que vienen desde Parménides hasta Kant, precisamente, los esfuerzos de la metafísica para verificar esta distinción? Los realistas dicen: «Si yo me elimino, quedan las cosas». Pero hemos visto que, justamente, esta contraposición de las dos doctrinas es lo irremediablemente falso en ellas. Porque yo no me puedo eliminar manteniendo las cosas. Si yo me elimino, no hay cosas; en eso tiene razón el idealismo. Pero por otra parte, si elimino las cosas, no queda el yo; y en esto tiene razón el realismo. El yo y

las cosas no pueden, pues, distinguirse y separarse radicalmente; sino que ambos, el yo y las cosas, unidos en síntesis inquebrantable, constituyen mi vida. Y yo no vivo como independiente de las cosas, ni las cosas son como independientes de mí; sino que vivir es —como dice Heidegger (el más grande filósofo que tiene hoy Alemania) y aunque empleando otra terminología—, vivir es estar en el mundo; y tan necesarias son para mi existencia y en mi existencia las cosas con que vivo, como yo viviendo con las cosas. Por consiguiente el efugio que consistiría en cortar la vida en dos —el yo y las cosas— y plantear el problema ontológico alternativamente sobre el yo y sobre las cosas, conduciría a la disputa secular entre idealismo y realismo. Pero eso es porque se ha cortado arbitrariamente la auténtica realidad que es la vida; y la vida no permite ese corte en dos: yo y las cosas. Sino que la vida es estar en el mundo; y tan necesaria y esencial es para el ser de la vida la existencia de las cosas como la existencia del yo.

Por consiguiente, señores, ni realismo, ni idealismo, pues la vida no tolera división y por lo tanto ejemplifica en sí misma un cuarto tipo de objeto que no puede reducirse ni a cosas ni a objetos ideales, ni a valores; y que es lo que llamaríamos, por lo menos provisionalmente, objeto metafísico.

Capítulos de la ontología

Si ahora hacemos una pequeña recapitulación, o balance, de lo que hemos logrado en estas elucidaciones previas, nos encontramos con que hemos obtenido un cierto número de resultados apreciables y que son:

1º Llamamos ontología a la teoría de los objetos como objetos, o sea, a la teoría de las estructuras ónticas, de lo que hay en mi vida.

2º No todo lo que hay en mi vida tiene igual estructura óntica. Así, las cosas no tienen igual estructura óntica que los objetos ideales, ni que los valores, ni que la vida misma en su totalidad.

3º Entre las cosas que hay en mi vida, puedo distinguir objetos que son y objetos que valen. Ya tengo aquí dos grandes provincias ontológicas, porque he descubierto dos estructuras

ónticas diferentes: la estructura óntica del ser que *es* y la estructura óntica del valor. Pero aún dentro de la estructura óntica de los objetos que son, he descubierto también:

4º Objetos que son reales (las cosas), objetos que son ideales (la igualdad, el círculo, la diferencia, etcétera) y la vida, que no es ninguno de esos dos.

Tenemos, pues, adquiridos aquí los cuatro capítulos fundamentales de la ontología. La ontología tendrá como primera incumbencia la de descubrir y definir lo mejor posible las estructuras ónticas de cada uno de esos cuatro grupos de objetos; tendrá que decirnos en qué consiste ser cosa; tendrá que decirnos en qué consiste ser objeto ideal; tendrá que decirnos en qué consiste ser valor; y, por último, tendrá que decirnos qué es la vida. Y aquí el problema ontológico confluye con el metafísico; porque, al llegar a la vida, como algo previo, más profundo que la división entre sujeto y objeto, entre yo y cosas, tocamos ya el fundamento más hondo de toda la realidad. Y en las problematicidades, en los problematismos de la vida, de la estructura misma de la vida y de sus condiciones ónticas, estará la solución que podemos dar a los eternos problemas de la metafísica; ahí es donde podremos encontrar la respuesta al gran problema: ¿qué es lo que de verdad existe? Y, al mismo tiempo, ahí también se nos planteará el último gran problema de la ontología, que es el de la unidad que se cierne sobre esas cuatro formas de objetividad: la de las cosas, la de los objetos ideales, la de los valores y la de la vida misma.

Así, nuestra futura marcha a través del campo de la ontología viene perfectamente clara. Tendremos que esforzarnos por definir lo mejor que podamos, sucesivamente, la estructura de cada una de estas esferas de lo que «hay» en la vida y tendremos que terminar por el problematismo de la vida misma, tocando con él a los más hondos y más profundos problemas de la metafísica.

Lección XXIII

DE LO REAL Y LO IDEAL

Categorías ónticas y ontológicas

En nuestra primera visión de conjunto sobre el campo todo de la objetividad, hemos encontrado cuatro regiones en que la totalidad de los objetos puede dividirse. En una primera región hemos colocado las cosas reales; en una segunda región hemos puesto los objetos ideales; en la tercera, los valores; y en la cuarta región los objetos metafísicos, de los cuales por lo menos uno, la vida, está inmediatamente en nuestro propio poder y a nuestro alcance.

Esas cuatro esferas de objetos son intuidas inmediatamente por nosotros. Inmediatamente nos ponemos en relación con las cosas; también de un modo inmediato, con los objetos ideales, como la igualdad o el círculo; también de un modo inmediato con los valores. Y con el objeto fundamental de la metafísica, que es la vida, nuestra vida, también estamos en un contacto inmediato, puesto que la vida nos comprende a nosotros mismos en el mundo.

Así, esta inmediatez de nuestra relación con los objetos nos permite fácilmente descubrir, en una primera visión, que entre estas cuatro clases de objetividad existe una diferencia notoria. No es lo mismo ser cosa que ser objeto ideal; no es lo mismo ser objeto ideal o ser cosa que ser valor. Y cuando nos referimos directamente a la vida, también advertimos, en esta referencia directa e inmediata, que se trata de un objeto de calidad completamente diferente a la de los anteriores.

No podremos por ahora, así, de pronto, determinar por medio de conceptos lo que hay de peculiar en cada una de estas esferas de objetividad; no podremos en nuestra intuición directa de cada uno de estos grupos de objetividad encontrar, sin reflexión previa, la característica diferencial de cada uno de los grupos. Pero inmediatamente notamos que son en su raíz misma distintos. Así como intuimos directamente que entre este pisapapeles y esta lámpara, desde el punto de vista del ser, no hay una diferencia radical, intuimos también inmediatamente que entre esta hoja de papel y la raíz cuadrada de tres hay, desde el punto de vista del ser, una diferencia radical.

Por consiguiente, se nos presenta ahora el problema de intentar determinar conceptualmente, por medio de conceptos, de nociones, de pensamientos, en qué consisten las diferencias radicales entre esas cuatro modalidades de la objetividad.

Sospechamos, pues, con sólo la intuición de ellas, que cada una tiene su estructura propia; que cada región del ser, cada región de la objetividad tiene su propia forma. Y el problema ontológico que se nos plantea en seguida es el de describir y definir, en cuanto sea posible, esas características propias de cada región ontológica; que tiene que haberlas, puesto que intuitivamente distinguimos entre los objetos de la una y los objetos de la otra.

Y bien, llamaremos categorías ónticas a esas estructuras propias de cada región del ser; a esas estructuras que sellan con un tipo característico, con un modo característico del ser, a cada una de estas regiones ontológicas. Les daremos el nombre de categorías, porque con este nombre resucitamos el sentido que su autor, Aristóteles, les dio primitivamente. Para Aristóteles las categorías eran, en efecto, los estratos elementales y primarios de todo ser. Las llamaremos ónticas para subrayar que estas categorías son las estructuras mismas de las regiones objetivas.

La palabra «categoría» ha sido otra vez usada por Kant; pero en un sentido completamente distinto del de Aristóteles. Kant usa el término de categoría para designar, no la estructura del ser mismo, sino aquellas condiciones que convierten el conjunto de los datos de las sensaciones en objeto del conocimiento, aquellas condiciones que el objeto recibe cuando es pensado como objeto de conocimiento. Por consiguiente, ya en Kant las categorías no son propiamente ónticas, sino más bien ontológicas. La dife-

rencia que debe establecerse entre esos dos términos es la de que empleamos el término «óntico» para designar aquellas propiedades características, estructuras y formas que son de los objetos en cuanto objetos. En cambio, empleamos el término de la objetividad ontológica para designar aquellas formas, estructuras o modalidades, que convienen a los objetos en cuanto que han sido incorporados a una teoría científica o filosófica. El objeto en cuanto objeto tiene su estructura propia. A esa la llamamos óntica. Pero luego, el objeto es elaborado de una cierta manera por el esfuerzo del conocimiento; es elaborado por la filosofía, por la psicología, por las ciencias particulares; y esa elaboración hace sufrir al objeto algunas modificaciones, y las modificaciones que el objeto sufre, por el hecho de ingresar en la relación específica del conocimiento, esas modificaciones son las que llamaremos ontológicas. Mas, por debajo de las modificaciones ontológicas, perduran siempre las estructuras ónticas; porque éstas no pueden ser modificadas ni transformadas por el hecho de que el objeto entre a formar parte en la relación de conocimiento.

Kant ve muy bien que el objeto, al entrar en la relación de conocimiento, tiene que sufrir modificaciones por el hecho de ingresar en esa relación; y a ellas las llama categorías. Pero el error de Kant, como el error del idealismo en general, es creer que el objeto no es objeto más que en tanto en cuanto ingresa en la relación de conocimiento. Como si el hombre no tuviese una relación con objetos distinta, anterior y más profunda que la relación de conocimiento. El hombre trata con los objetos, trata con las cosas, las tiene, las desea, las rechaza, las maneja, las manipula, independientemente de conocerlas; antes de conocerlas; después de haberlas conocido. La relación de conocimiento es sólo una de las muchas relaciones en que el hombre puede entrar con el mundo.

Pero el idealismo es una filosofía que debuta desde un principio con la condicionalidad histórica de buscar un conocimiento indubitable; el idealismo debuta con la condicionalidad histórica de iniciarse en una teoría del conocimiento; por eso sienta un principio indiscutible, que ha estado valiendo durante tres siglos, y es que la única relación entre el hombre y las cosas es la relación de conocimiento.

Tanto el idealismo como el realismo adoptan, pues, un punto de vista parcial y limitado en el conjunto total del ser y de la rea-

lidad. Ese punto de vista parcial es el que debemos superar en la metafísica actual, en la ontología actual; y por eso hemos de colocarnos ingenuamente ante las diversas regiones del ser, e intentar fijar, con la mayor precisión, las estructuras ónticas de cada una de estas regiones.

Por otra parte, este intento o ensayo de determinar las estructuras ónticas, esas estructuras que llamamos categorías, tiene otra consecuencia de una importancia fundamental. Cuando hayamos visto cuáles son las categorías estructurales propias de cada región de la objetividad, entonces advertiremos que esas estructuras pertenecen a los objetos mismos, al grupo de los objetos mismos; que imponen sus características a los métodos que el hombre, como sujeto cognoscente, haya de emplear para tomar conocimiento de esos objetos. Y llegaremos a la conclusión fácilmente de que cada región ontológica tiene sus características ónticas propias; y que si la inteligencia humana, deseosa de conocer los objetos de esa región, no tiene en cuenta la estructura óntica peculiar de esa región y aplica a ella métodos que no le son propios o peculiares, porque son métodos sacados de otras regiones en donde hay otras estructuras distintas, entonces, de aquí, de esta aplicación de métodos inadecuados a las estructuras peculiares de una región, nacerán forzosamente equívocos, errores o malas interpretaciones, que conducirán a las ciencias a faltas garrafales.

Así, por ejemplo, se podría mostrar que durante más de un siglo ha permanecido el estudio de la biología detenido en las simples descripciones o enumeración de lo que se ve y se toca, por el hecho de que, al iniciar la labor explicativa, los biólogos pensaban que no podían aplicar más métodos que los mismos métodos de la física. Mas como los métodos de la física son métodos que están adecuados a una determinada región óntica, a una determinada región del ser, y que se acoplan a las estructuras de esa región, resulta que, al ser aplicados sin discernimiento al objeto de la biología, tropiezan con imposibilidades, que hasta fines del siglo XIX no han podido salvarse, cuando al fin los biólogos se han dado cuenta de que es necesario aplicar al objeto de la biología métodos acomodados a las estructuras propias de ese sector o trozo de la realidad.

Esto es lo que quiere decir la frase tan frecuente en la filosofía actual de «las categorías regionales». Los que sean lectores de

libros actuales de filosofía habrán visto en Husserl sobre todo y en muchos otros filósofos empleado el término de «categorías regionales». Lo que eso significa es lo que les acabo de decir; a saber: que cada una de las regiones en que la totalidad de los objetos puede dividirse, tiene sus propias categorías, que no son nada más que la expresión, en palabras, de la estructura misma de esa región óntica. En cambio, las categorías intelectuales o categorías ontológicas son aquellas que no responden a la estructura misma del objeto que se trata de estudiar, sino que responden, más bien, a la transformación que ese objeto sufre tan pronto como entra en la labor específica del conocimiento científico.

Estructura de los objetos reales

Pues bien, si con estas prevenciones iniciamos el estudio de la primera región que hemos delimitado en el vasto campo de la ontología, nos encontramos con que las cosas que llamamos cosas reales constituyen un conjunto, al cual damos el nombre de mundo; constituyen un conjunto que es el mundo de las cosas reales. Ese mundo de las cosas reales tiene una estructura óntica. ¿Cuál es esa estructura? Lo primero que encontramos en esa estructura es, evidentemente, el ser. Ese mundo de cosas reales es un mundo que *es.* Y ¿qué significa, aquí, *ser?* Significa una cosa muy simple, muy evidente, muy inmediata: significa que lo «hay» en mi vida. Está ahí, en mi vida; tropiezo con él de continuo en mi vida; si cierro los ojos al andar me doy con el tronco de un árbol en la frente. El árbol es, está ahí, en mi vida. Lo hay. En este sentido, este mundo de las cosas reales posee esta primera estructura característica: ser. Posee el ser. Pero con esta estructura no bastará, ni mucho menos, para definir el conjunto de las categorías ónticas de este mundo de las cosas reales, sino que, además, este ser es un ser real. ¿Qué significa real? Vamos a tomar aquí la palabra real en su sentido estricto; su sentido estricto es el que se deriva de la voz latina *res,* que significa cosa. Este mundo de objetos, que es un mundo que *es,* que tiene ser, es, además, real. Su ser es de este tipo especial que llamamos *ser real.* Quiere decir que no solamente está ahí, sino que está ahí de un modo especial, a la manera como las cosas están ahí, como las *res* están ahí; está como está esta cosa, esta otra

cosa, esta otra cosa, todas las cosas. Está con una individualidad de presencia, de la cual me apodero directa e inmediatamente; con una presencia individual que es la que designamos con la palabra «real».

Tenemos, pues, dos categorías o determinaciones de esta primera esfera de objetos: el ser y la realidad. Podemos añadir otras dos, que son también categorías ónticas de esta región. Podemos añadir la *temporalidad*. Las cosas que son reales, que tienen, primero, ser y, segundo, ser real, necesariamente son reales en el tiempo. Es decir, tienen un ser que comienza a ser, que está siendo y que deja de ser; tienen un ser localizado en el tiempo; es, pues, el estar en el tiempo uno de los caracteres de ese mundo que he llamado de las cosas reales. La temporalidad es, pues, la tercera de las estructuras ónticas de ese mundo de las cosas reales.

A la temporalidad se añade la *causalidad*. En ese ser real en el tiempo, en ese ser que empieza, que dura, que termina, que se transforma sucesivamente en el tiempo, todas esas transformaciones sucesivas acontecen en una forma de secuencia presupuestamente inteligible, que se llama causalidad.

La categoría de causalidad está, por decirlo así, a caballo, entre las categorías ónticas y las ontológicas. Por un lado expresa la sucesión de las transformaciones de los entes en el tiempo. Por otro lado expresa ya una posición de posible conocimiento, por cuanto manifiesta que esa sucesión de transformaciones en el tiempo es inteligible, es reductible a leyes, es cognoscible. Por este lado, la categoría de causalidad es, no sólo óntica, sino también ontológica.

Tenemos, pues, en conjunto cuatro categorías ónticas fundamentales en las cuales se expresa la estructura de esta primera región de la objetividad, que son: el ser, la realidad, la temporalidad y la causalidad.

Lo físico y lo psíquico

¿Está terminado con esto todo lo que podemos decir ontológicamente de este mundo de las cosas reales? No, no ha terminado. Este mundo de los objetos reales tiene la particularidad óntica de que no es un solo mundo, sino de que puede encon-

trarse en él, con sus cuatro categorías estructurales y fundamentales, una variedad y al mismo tiempo una superposición de capas. Variedad, por cuanto que podemos, dentro de esas cuatro categorías estructurales, dividir los objetos de este mundo en dos grandes grupos: los objetos físicos y los objetos psíquicos. Los objetos físicos son; son reales; son reales en el tiempo y se suceden en causalidad. Los objetos psíquicos también son; también son reales; también son reales en el tiempo y también obedecen a una determinación de sucesión en el campo de la conciencia. Sin embargo, hay entre ellos una diferencia óntica que percibimos intuitivamente. ¿En qué consiste esta diferencia? Pues consiste simplemente en que los objetos físicos son espaciales, mientras que los objetos psíquicos no lo son. Los objetos psíquicos no tienen localización en el espacio. Responden escuetamente a las cuatro categorías ónticas fundamentales, mientras que los objetos físicos tienen una localización en el espacio. El espacio es, pues, una categoría regional de lo físico dentro de lo real. Dentro de lo real, lo físico se distingue de lo psíquico por una categoría óntica regional que es el espacio; y aun dentro del espacio, las divisiones que hiciéramos entre objetos químicos, objetos físicos, objetos biológicos, tendría cada una de ellas su categoría regional óntica. Así, por ejemplo, el objeto físico, además de estar en el espacio, es mensurable; el objeto biológico, además de estar en el espacio, no es mensurable sino que tiene finalidad.

Y sólo atendiendo a las categorías ónticas estructurales de cada región, de cada subregión, de cada subsubregión, hasta llegar si se quiere al individuo, puede la ciencia aplicar los métodos congruentes y convenientes para el conocimiento del grupo ontológico.

Mundo amanual

Pero, además de esta división en subregiones, este mundo de las cosas reales nos presenta capas de profundidad. La primera capa es la que llamaríamos el mundo «amanual». La palabra es rara. Es un poco rara; pero es quizá la manera menos mala de traducir un término forjado por Heidegger que es *die zuhandene Welt* o «el mundo en cuanto que está a mano».

El pastor, el empleado de banco, el mozo que se pasea por la calle, el filósofo, en cuanto que no es filósofo, en las horas del día en que no es filósofo (que son las más), el matemático en cuanto que no es matemático, sino hombre como todo el mundo, los hombres, en la inmersión de su propia vida, viven en un mundo «amanual»; es decir, para ellos, el mundo, el primer aspecto de este mundo de objetos reales es simplemente el de una enorme colección de cosas que manejan, que tienen a mano; con las cuales van haciendo unas cosas u otras: muebles, calles, casas, pajaritas de papel, comiéndoselas. El hombre, fundamentalmente, es esto; es el que vive en el mundo amanual, en el mundo ese que está a mano. Nadie pregunta por qué ni qué es esto, ni qué es lo otro, mientras está viviendo y manejando el mundo. Es la relación vital, inmediata, en que este mundo se nos ofrece. Este mundo amanual constituye, pues, la primera capa.

Mundo problemático

Pero, este mundo amanual de cosas, con las cuales vivimos, presenta a veces resistencia a nuestros deseos. Yo voy andando por la calle y me doy un golpe con algo; yo me como un fruto en el bosque y resulta que me hace daño, me duele; y entonces, esta resistencia que en el mundo amanual el hombre siente le plantea al hombre problemas, y entonces el hombre dice: ¿qué es esto? Tan pronto como el hombre ha pronunciado estas palabras: ¿qué es esto?, la primera capa de este mundo, del mundo amanual, desaparece y entonces ya no son cosas las que hay, sino puntos de interrogación, problemas. Aparece otro mundo; ese mismo de antes, el mismo, pero ahora ya problemático, donde cada cosa se ha convertido en un problema. ¿Qué es el árbol? ¿Qué es el fruto? ¿Qué es la piedra? ¿Qué es el aire? ¿Qué es la luz? Todo se ha convertido en un problema; y el hombre, entonces, en él, advierte que busca lo que *es* cada una de esas cosas, y entonces cada una de esas cosas presenta ahora dos caras: una cara, la de cosa en el mundo amanual, pero otra cara, la de *eso* que ella *es*, y que no sé todavía lo que es, y que está detrás de la cosa primaria en el mundo amanual. Ahí está el árbol; yo me guarezco en él; yo como sus frutos. Pero ahora me digo: ¿qué es el árbol? Y, entonces, el *ser* del árbol, que no tengo y ando bus-

cando, se me aparece como algo que está detrás del árbol; y yo tengo que ir allí literalmente a descubrirlo, como si las cosas del mundo amanual fuesen otros tantos velos que, tan pronto como se hace la pregunta *¿qué es?*, se descorriesen, se descubriesen. Y en el fondo de ese descubrimiento está la esencia.

Este segundo mundo de preguntas y de problemas, pudiéramos llamarlo el mundo teorético, empleando la palabra en el sentido contemplativo que tiene en griego; o bien podríamos llamarlo el mundo problemático, el mundo de los problemas; o bien, el mundo dado. Dado, mejor dicho, propuesto a la investigación, al pensamiento.

Mundo científico

Pero, con esta segunda capa no termina todo, sino que una vez que he descubierto que las cosas tienen un ser, una esencia, me interesa descubrir esa esencia que las cosas tienen. Ese ser, en el sentido de esencia, que he descubierto que tienen, quisiera yo conocerlo. Entonces vienen los esfuerzos seculares del hombre por conocer. Y la tercera capa es el mundo científico. Para el pastor en el campo, el árbol es una cosa amanual; la hacienda que él enlaza es una cosa amanual, con la cual trabaja, con la cual convive. Pero para el biólogo es otra cosa. La biología conoce la esencia. La botánica conoce la esencia del árbol, la física la esencia de cada cosa, y así tenemos la tercera capa que es el mundo científico. Mundo de esencias descubiertas después que las cosas se han convertido en problemas y que el problema ha sido resuelto. Esas esencias pueden llegar a ser absolutamente del mundo amanual primitivo. Así, por ejemplo, desde el punto de vista de la física, este mundo, el mundo de que hablamos, el mundo de las cosas reales, temporales y causales, ese mundo no es más que un sistema de números métricos; fórmulas matemáticas, que expresan medidas y relaciones entre medidas. Ni más, ni menos.

Así, pues, esta esfera de las cosas reales ven ustedes que es compleja en el sentido de las capas sucesivas. Ahora, creo que nuestro conocimiento ontológico de esta esfera de las cosas reales, de los entes reales, temporales y causales, es bastante importante para que no insistamos más.

Estructura de los objetos ideales

Vamos a pasar a la segunda esfera; y este paso no lo vamos a hacer así, de un salto, sino que les hago a ustedes notar que, en las series de las capas del mundo de las cosas reales, hemos pasado de la cosa en el mundo amanual, al problema, y del problema a la esencia. Pero la esencia ya no es una cosa en el mundo de las cosas reales; ya la esencia no es una realidad; ya la esencia no está en el tiempo, ni es causada, ni causante, ni es real. Ya al llegar a ese fondo del mundo de las cosas reales, hemos tropezado, sin solución de continuidad, con uno de los elementos de que está constituido el otro mundo, el de las cosas ideales. Porque las esencias son cosas ideales.

Las cosas reales son cada uno de los caballos; pero la esencia «caballo», eso ya no es real; es un objeto ideal.

Llegamos, pues, al segundo gran grupo, a la segunda región, que es la región de los objetos ideales. ¿Cuáles son estos objetos ideales? Pues principalmente son tres los que conocemos ahora (puede que haya más, pero la filosofía hasta hoy no ha podido comprobar más que estos tres grupos de objetos ideales). Primero, las relaciones, las relaciones entre cosas. Si yo digo que dos cosas son iguales, la igualdad no es una cosa, sino algo que no se parece nada a la cosa. Es un objeto ideal. Si yo digo que dos cosas son semejantes o desemejantes, o que la una es doble que la otra, o que es la mitad que la otra, el ser doble, la mitad, ser semejante o ser desemejante, todas esas relaciones son objetos ideales. Las cosas son cada una lo que son; pero sólo por comparación puede metafóricamente decirse que una cosa es la mitad de la otra; pues ser no es mitad de nada. De modo que, primero, tenemos las relaciones. Segundo, los objetos matemáticos. Los objetos matemáticos también son ideales. El punto, la línea, el círculo, los números, las raíces, los dobles, los triples, los cuádruplos, las razones, las proporciones, los cuadrados, los cubos, las diferenciales, las integrales; todos estos objetos matemáticos son también objetos ideales. Y, por último, las esencias son objetos ideales. Napoleón fue un objeto real. Como todos los objetos reales, existió en el tiempo. Terminó de existir en el tiempo. Pero la esencia Napoleón, aquello a que los historiadores se refieren cuando hablan de Napoleón y seguirán hablando durante muchos años, ese tér-

mino al cual se refieren los historiadores, ése es objeto ideal. Pero ese término al cual se refieren los historiadores no tiene existencia real; es una idea, un término de objeto ideal. De modo que estos tres son, hasta ahora, los objetos que se conocen como objetos ideales.

Preguntemos ahora: ¿cuál es la estructura óntica, cuáles son las categorías ónticas de esta región que llamamos objetos ideales? Y tenemos: la primera es común a esta región con la anterior, y es el *ser.* Estos objetos son, tienen ser. ¿Qué significa que tienen ser? Pues significa que están en mi mundo, están ahí; no en el mundo de las cosas reales; pero están ahí y yo salgo a buscarlas, lo mismo que puedo ir a buscar a un amigo por la calle. Me echo a buscarlas y las encuentro. Y cuando las encuentro, cuando encuentro uno de esos objetos, me encuentro con un complejo y los pensamientos que yo tengo de ese objeto. Los pensamientos que yo tengo que tener acerca de ese objeto no serán cualesquiera, o caprichosos, sino que serán lo que el objeto sea. Yo, del círculo, no puedo decir lo que quiera. Tengo que decir que los puntos están a igual distancia del centro. Tengo que decir que un hexágono regular inscripto dentro del círculo tiene sus lados iguales al radio. No puedo, pues, decir lo que quiera. Los objetos ideales son, y en ese sentido son independientes de mí. No son fenómenos psíquicos, como ha venido creyendo media historia de la filosofía hasta hoy. No son fenómenos psíquicos; ni son vivencias. Necesitaremos quizá vivencias para aprehenderlos, como el cojo necesita muletas para andar. Necesitaremos probablemente vivencias para ir a esos objetos ideales. Necesitaremos, entre otras vivencias, símbolos. Escribir en un pizarrón la letra V y una barrita y debajo un número tres, que significa «raíz cuadrada de tres». Pero, ¿es ése el objeto ideal? No, ése es el signo con que yo designo ese objeto ideal. Necesitaremos quizá imágenes para pensar en esos objetos ideales. Pero ellos, pensados mediante esas imágenes, son el término mencional, lo mentado por las imágenes, pero no las imágenes mismas. Las imágenes son vivencias, pero el objeto ideal mentado por las imágenes es distinto de las imágenes que lo mentan. Tienen pues estos objetos ideales ser, lo mismo que los objetos reales; pero el ser de estos objetos ideales no es la realidad; y no es la realidad, porque estos objetos ideales —y aquí viene seguidamente la correspondiente categoría— son *intemporales.*

Intemporalidad

No nacen en el tiempo, ni perecen en el tiempo, ni se transforman a lo largo del tiempo. El triángulo es fuera del tiempo, en cualquier tiempo. No empieza a ser un buen día, en el sur de Italia, cuando los pitagóricos comienzan a pensar en geometría; no empieza a ser entonces, sino que lo descubrieron entonces los pitagóricos como Colón descubrió América. Descubrieron el triángulo, que no terminará de ser, sino que, si algún día por catástrofe milagrosa dejara de haber hombres sobre la tierra, dejaría de haber quien pensase en el triángulo, pero no dejaría de haber triángulo. Dejaría de haber quien en ello piense, pero no por eso dejaría de haber triángulo. Como si se destruyese la humanidad y luego vuelve otra nueva humanidad, habiéndose olvidado por completo de nuestra propia historia, nadie en este mundo sabrá que siquiera ha habido un hombre llamado Pericles. Y, sin embargo, lo ha habido.

Así es que la intemporalidad es característica de estos objetos ideales, que no están en el tiempo, ni comienzan a ser en un momento, ni dejan de ser en otro momento, sino que son fuera del tiempo. No digamos eternamente, porque es un concepto, el de la eternidad, lleno de trampillas y lleno de dificultades. Digamos, solamente, fuera del tiempo, intemporal.

Idealidad

Llegamos a la tercera categoría de este grupo, que es la *idealidad*. ¿Qué se entiende por idealidad? Pues entendemos por idealidad lo contrario de causalidad. ¿Cómo se explica, o mejor dicho, en qué consisten las variaciones temporales de las cosas en el mundo de los objetos reales? Consisten en que se empujan y suceden unas a otras; los hechos de conciencia se suceden unos a otros en la conciencia; los hechos físicos se suceden unos a otros y la causalidad expresa por un lado el carácter óntico de esa sucesión y por otra de sus faces el carácter ontológico de la inteligibilidad de esa sucesión. Pero los objetos ideales no se causan unos a otros; el punto no causa la línea; la línea no causa el triángulo; ni el círculo causa la esfera, sino que esos objetos ideales son unos con relación a los otros en una conexión que no es

la causal, sino que es la de implicarse idealmente, como la conclusión está implicada en la premisa de un silogismo. Esa implicación es lo que llamamos idealidad.

De manera que para estudiar los objetos matemáticos no hace falta para nada el concepto de causa; lo único que hace falta es intuir cómo cada objeto matemático es implicado o implica otros objetos matemáticos en la pureza de su propia definición ideal. Esto es lo que llamamos idealidad, que se opone a la realidad. La realidad, que al principio nos resultó algo difícil de explicar, y que yo expliqué diciendo que era la presencia individual, la realidad está íntimamente ligada con la causalidad. Pero aquí, donde no hay causalidad, la conexión entre los individuos de este grupo de objetos ideales es una conexión ideal. Por eso llamamos a aquellos otros reales, y a éstos, ideales; porque habíamos tomado para designarlos aquella categoría óntica típica de la región. En la región anterior, la categoría de presencia individual, causal —efectiva, efectiva en el pleno sentido de la palabra «efectiva»—, y por eso los llamábamos objetos reales, de *res*, cosa. Y a éstos, tomando también la categoría más típica y propia de la región, hemos de llamarlos objetos ideales, porque en esta región la tercera categoría de ellos, la idealidad, es propiamente la más característica.

Antes de proseguir en el estudio y examen óntico de las otras dos esferas o regiones de la objetividad, conviene unos minutos de detención sobre un problema que en este momento se plantea ya.

La unidad del ser

Un cierto número de filósofos censuran gravemente este tipo de ontología, que está en formación en la filosofía actual. Está sin acabar. Es el conjunto de los problemas en que trabajan actualmente los filósofos. Y censuran este intento y la idea misma de «categorías regionales» y de «estructuras regionales del ser». La censuran acusándola de que divide y parte en dos, o en tres, o en cuatro, la fundamental unidad del ser. Dicen: esa ontología es una ontología dualista o pluralista; toma el ser y lo parte en dos; por un lado, las que se llaman cosas reales y, por otro lado, los objetos ideales. Pero esto no es así; tiene que haber una unidad del ser.

Esta censura es completamente injusta; esta crítica es completamente infundada. Los que esto dicen no tienen la menor razón; y, sobre todo, no se han enterado de lo que la novísima ontología se propone y pretende. ¿Cómo puede decirse que nuestra ontología destruye la unidad del ser, cuando, por el contrario, acabamos de ver que lo primero que hemos hecho ha sido, al enumerar las categorías estructurales y ónticas de cada una de estas dos regiones, empezar por la misma, el ser? De modo que encontramos la misma categoría, el ser, como primera categoría de los objetos reales y como primera categoría de los objetos ideales. Lo que distingue a unos de otros no es pues que unos sean y otros no sean; los dos son: ahí está la unidad del ser. Pero unos son reales y otros son ideales. ¿O es que pretenden acaso estos filósofos monistas o identificistas que no haya más que un solo modo de ser? Pero entonces volveríamos a recaer infaliblemente en todas las complicaciones absurdas del realismo y del idealismo. Volveríamos infaliblemente a caer en la substancia, o bien en las categorías ontológicas, en las formas del espacio y tiempo kantianas, etc., etc., irremediablemente. Porque la única unidad no puede ser una unidad de identidad, sino que tiene que ser una unidad de conexión, de compenetración, que permita la diversidad; porque el ser es, pero es al mismo tiempo diverso.

Pero no sólo hemos visto que en nuestra enumeración de las categorías, en las dos regiones, la primera de las categorías en ambas regiones ha sido el ser, sino que además hemos visto que nuestra llegada a la región de los objetos ideales ha acontecido porque a ella nos ha llevado la profundización en la capa de los objetos reales. Cuando hemos descripto las capas sucesivas del mundo de los objetos reales, hemos pasado de las cosas con que vivimos y que manejamos, que tenemos a mano, a convertirlas en problemas. ¿Qué es esto? El problema era el anuncio de que había una esencia por descubrir ahí detrás. La ciencia viene luego a descubrir esa esencia; y cuando la ciencia ha descubierto esa esencia, esa esencia que tiene, ¿qué es? Pues eso es objeto ideal. Como hemos sido conducidos a la segunda región por la simple penetración en la profundidad, dentro de la primera, hemos penetrado profundamente en la primera y sin solución de continuidad nos hemos encontrado ya en la segunda. Esto quiere decir que entre las dos regiones hay una homogeneidad. Es algo que habían visto ya, vislumbrado, algunos escolásticos cuando

hablaban del «ente», de que el término «ser» no es como un género que tenga especies, sino que cada una de las especies del ser no está incluida en el ser como la especie en el género sino por analogía entitativa.

El único momento un poco difícil, o dramático, va a ser cuando lleguemos a los valores, a esa región ontológica que llamamos valores. Porque ahí vamos a tropezar con una estructura óntica tan particular, que es la estructura óntica en donde la categoría de ser no se da. Los valores no son. De modo que esa categoría estructural del ser, que es la primera que hemos enumerado para los objetos reales y para los objetos ideales, vamos a tener que negarla a los valores. Y quizá sea aquí donde nuestros adversarios los monistas o identificicistas triunfen y digan: ¡Qué error! ¡De modo que ustedes admiten que hay el «no ser»! Pero entonces sabremos también qué contestarles.

Lección XXIV

ONTOLOGÍA DE LOS VALORES

En la lección anterior hemos tenido ocasión de señalar y describir con cierto detenimiento las categorías regionales ónticas de la esfera de las cosas reales y de la esfera de los objetos ideales. Encontramos que esas categorías ónticas de esas dos esferas de la objetividad tienen algunos elementos comunes; tienen de común, por lo menos, la categoría del ser. Tanto las cosas reales como los objetos ideales, son. Luego encontramos diferencias estructurales en cada una de esas dos regiones. El ser de las cosas es un ser real, es decir, temporal y causal; mientras que al ser de los objetos ideales lo llamamos ideal porque no es temporal ni causal.

El no ser de los valores

Terminábamos la lección anterior anunciando que hoy nos íbamos a ocupar de otra esfera ontológica, que ya señalamos en la primera de estas lecciones sobre ontología, y que es la esfera de los valores. Encontrábamos que en nuestra vida hay cosas reales, hay objetos ideales y hay también valores. Ahora bien, ¿en qué sentido hay todo eso? ¿En qué sentido hay cosas reales, objetos ideales y valores? Las cosas reales y los objetos ideales los hay en mi vida, en nuestra vida, en el sentido de ser. Pero ahora debemos preguntarnos en qué sentido hay valores en nuestra vida.

Si volvemos a la consideración existencial primaria que nos sirvió de punto de partida, o sea, nosotros viviendo, encon-

tramos que las cosas de que se compone el mundo en el cual estamos no son indiferentes, sino que esas cosas tienen todas ellas un acento peculiar, que las hace ser mejores o peores, buenas o malas, bellas o feas, santas o profanas. Por consiguiente, el mundo en el cual estamos no es indiferente. La no-indiferencia del mundo, y de cada una de las cosas que constituyen el mundo, ¿en qué consiste? Consiste en que no hay cosa alguna ante la cual no adoptemos una posición positiva o negativa, una posición de preferencia. Por consiguiente, objetivamente visto, visto desde el lado del objeto, no hay cosa alguna que no tenga un valor. Unas serán buenas, otras malas; unas útiles, otras perjudiciales; pero ninguna absolutamente indiferente.

Ahora bien, cuando de una cosa enunciamos que es buena, mala, bella, fea, santa o profana, ¿qué es lo que enunciamos de ella? La filosofía actual emplea muchas veces la distinción entre juicios de existencia y juicios de valor; ésta es una distinción frecuente en la filosofía; y así los juicios de existencia serán aquellos juicios que de una cosa enuncian lo que esa cosa es, enuncian propiedades, atributos, predicados de esa cosa, que pertenecen al ser de ella, tanto desde el punto de vista de la existencia de ella como ente, como desde el punto de vista de la esencia que la define.

Frente a estos juicios de existencia, la filosofía contemporánea pone o contrapone los juicios de valor. Los juicios de valor enuncian acerca de una cosa algo que no añade ni quita nada al caudal existencial y esencial de la cosa. Enuncian algo que no roza para nada ni con el ser en cuanto existencia, ni con el ser en cuanto esencia de la cosa. Si decimos, por ejemplo, que una acción es justa o injusta, lo significado por nosotros en el término justo o injusto no roza para nada a la realidad de la acción, ni en cuanto efectiva, existencial acción, ni en cuanto a los elementos que integran su esencia.

Entonces, de aquí se han podido sacar dos consecuencias. La primera consecuencia es la siguiente: los valores no son cosas ni elementos de las cosas. Y de esta consecuencia primera se ha sacado esta otra segunda consecuencia: puesto que los valores no son cosas, ni elementos de las cosas, entonces los valores son impresiones subjetivas de agrado o desagrado que las cosas nos producen a nosotros y que nosotros proyectamos sobre las cosas. Se ha acudido entonces al mecanismo de la proyección senti-

mental; se ha acudido al mecanismo de una objetivación, y se ha dicho: esas impresiones gratas o ingratas que las cosas nos producen nosotros las arrancamos de nuestro yo subjetivo y las proyectamos y objetivamos en las cosas mismas y decimos que las cosas mismas son buenas o malas, o santas o profanas.

Pero si consideramos atentamente esta consecuencia que se ha extraído, tendremos que llegar a la conclusión de que es errónea, de que no es verdadera. Supone esta teoría que los valores son impresiones subjetivas de agrado o desagrado; pero no se da cuenta esta teoría de que el agrado o desagrado subjetivo no es de hecho ni puede ser de derecho jamás criterio del valor. El criterio del valor no consiste en el agrado o desagrado que nos produzcan las cosas, sino en algo completamente distinto; porque una cosa puede producirnos agrado y sin embargo ser por nosotros considerada como mala; y puede producirnos desagrado, y ser por nosotros considerada como buena. No otro es el sentido contenido dentro del concepto del pecado. El pecado es grato, pero malo. No otro es el sentido contenido en el concepto del «camino abrupto de la virtud». La virtud es difícil de practicar, desagradable de practicar, y sin embargo la reputamos buena. Como dice el poeta latino: *Video meliora proboque, deteriora sequor,* «veo lo mejor, y lo aplaudo, y practico lo peor». Por consiguiente, la serie de las impresiones subjetivas de agrado o desagrado no coincide, ni de hecho ni de derecho, con las determinaciones objetivas del valor y del no-valor. Este argumento me parece decisivo. Pero si fuera poco, podrían añadirse algunos más, entre otros, el siguiente: acerca de los valores hay discusión posible; acerca del agrado o desagrado subjetivo, no hay discusión posible. Si yo digo que este cuadro me es molesto y doloroso, nadie puede negarlo, ya que nadie puede comprobar si el sentimiento subjetivo que el cuadro me produce es como yo digo o no, ya que enuncio algo cuya existencia en realidad es íntima y subjetiva en mi yo. Pero si yo afirmo que el cuadro es bello o feo, de esto se discute; y se discute lo mismo que se discute acerca de una tesis científica; y los hombres pueden llegar a convencerse unos a otros de que el cuadro es bello o feo, no ciertamente por razones o argumentos como en las tesis científicas, sino por mostración de valores. No se le puede demostrar a nadie que el cuadro es bello como se demuestra que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos; pero se le puede mostrar la

belleza; se le puede descorrer el velo que cubre para él la intuición de esa belleza; se le puede hacer ver la belleza que él no ha visto; señalándosela, diciéndole: vea usted, mire usted. Es la única manera de hacerlo cuando se trata de estos objetos.

Objetividad de los valores

Por consiguiente, de los valores se puede discutir, y si se puede discutir de los valores es que a la base de la discusión está la convicción profunda de que son objetivos, de que están ahí, y de que no son simplemente el peso o residuo de agrado o desagrado, de placer o de dolor, que queda en mi alma después de la contemplación del objeto.

Por otra parte, podríamos añadir que los valores se descubren. Se descubren como se descubren las verdades científicas. Durante un cierto tiempo, el valor no es conocido como tal valor, hasta que llega un hombre en la historia, o un grupo de hombres, que de pronto tienen la posibilidad de intuirlo; y entonces lo descubren, en el sentido pleno de la palabra descubrir. Y ahí está. Pero entonces no aparece ante ellos como algo que antes no era y ahora es; sino como algo que antes no era intuido y ahora es intuido.

De modo que la deducción o consecuencia que se extrae del hecho de que los valores no sean cosas es una consecuencia excesiva; porque por el hecho de que los valores no sean cosas, no estamos autorizados a decir que sean impresiones puramente subjetivas del dolor o del placer. Esto empero nos plantea una dificultad profunda.

Por un lado hemos visto que, como quiera que los juicios de valor se distinguen de los juicios de existencia por que los juicios de valor no enuncian nada acerca del ser, resulta que los valores no son cosas. Pero acabamos de ver, por otra parte, que los valores tampoco son impresiones subjetivas. Esto parece contradictorio. Parece que haya un dilema férreo que nos obligue a optar entre cosas o impresiones subjetivas. Parece como si estuviéramos obligados a decir: o los valores son cosas, o los valores son impresiones subjetivas. Y resulta que no podemos decir ni hacer ninguna de esas dos afirmaciones. No podemos afirmar que son cosas, porque no lo son; ni podemos afirmar que sean impresio-

nes subjetivas, porque tampoco lo son. Y entonces dijérase que hubiese llegado nuestra ontología de los valores a un callejón sin salida. Pero no hay tal callejón sin salida. Lo que hay es que esta misma dificultad, este mismo muro en que parece que nos damos de tropezones, nos ofrece la solución del problema. El dilema es falso. No se nos puede obligar a optar entre ser cosa y ser impresión subjetiva; porque hay un escape, una salida, que es en este caso la auténtica forma de realidad que tienen los valores: los valores no son ni cosas ni impresiones subjetivas, porque los valores no son, porque los valores no tienen esa categoría que tienen los objetos reales y los objetos ideales, esa primera categoría de ser. Los valores no son; y como quiera que no son, no hay posibilidad de que tenga alguna validez el dilema entre ser cosas o ser impresiones. Ni cosas ni impresiones. Las cosas son; las impresiones también son. Pero los valores no son. Y, entonces, ¿qué es eso tan raro de que los valores no son? ¿Qué quiere decir este no ser? Es un no ser que es algo; es un no ser muy extraño.

Pues bien, para esta variedad ontológica de los valores, que consiste en que no son, descubrió a mediados del siglo pasado el filósofo alemán Lotze la palabra exacta, el término exacto: los valores no son, sino que *valen.* Una cosa es valer y otra cosa es ser. Cuando decimos de algo que vale, no decimos nada de su ser, sino decimos que no es indiferente. La no-indiferencia constituye esta variedad ontológica que contrapone el valer al ser. La no-indiferencia es la esencia del valer. El valer, pues, es ahora la primera categoría de este nuevo mundo de objetos que hemos delimitado bajo el nombre de valores. Los valores no tienen, pues, la categoría del ser, sino la categoría del valer; y acabamos de decir lo que es el valer.

El valer es no ser indiferente. La no-indiferencia constituye el valer; y, al mismo tiempo, podemos precisar algo mejor esta categoría: la cosa que vale no es por eso ni más ni menos que la que no vale. La cosa que vale es algo que tiene valor; la tenencia de valor es lo que constituye el valer; valer significa tener valor, y tener valor no es tener una realidad entitativa más, ni menos, sino simplemente no ser indiferente, tener ese valor. Y entonces nos damos cuenta de que el valor pertenece esencialmente al grupo ontológico que Husserl, siguiendo en esto al psicólogo Stumpf, llama objetos no independientes; o dicho en otros términos: que

no tienen por sí mismos sustantividad, que no son, sino que adhieren a otro objeto. Así, por ejemplo —psicológicamente, no lógicamente—, el espacio y el color no son independientes el uno del otro; no podemos representarnos el espacio sin color, ni el color sin espacio. He aquí un ejemplo de objetos que necesariamente están adheridos el uno al otro. Ahora bien, ontológicamente podemos separar el espacio y el color; pero el valor y la cosa que tiene valor no los podemos separar ontológicamente y esto es lo característico: que el valor no es un ente, sino que es siempre algo que adhiere a la cosa y por consiguiente es lo que llamamos vulgarmente una cualidad. El valor es una cualidad. Llegamos con esto a la segunda categoría de esta esfera. La segunda categoría es la cualidad. Los valores tienen la primera categoría del valer, en vez de ser; y la segunda categoría de la cualidad pura.

La cualidad

Vamos a examinar esta segunda categoría, la cualidad. Es una cualidad irreal, o sea, que no es real. Una cualidad irreal, ¿por qué? Porque no es cosa. Una cualidad irreal es una cualidad tal que si me la represento artificialmente, aparte del objeto que la posee, no puedo por menos de considerarla irreal. Si yo me represento el verde aparte de la lámpara, puedo considerar la verdosidad como algo real, porque tiene todos los caracteres de la realidad. ¿Cuáles son estos caracteres de la realidad? Los hemos descripto en la lección anterior: tiene ser, tiene espacialidad, tiene temporalidad y causalidad. Pero si yo separo la belleza de aquello que es bello, la belleza carece de ser; la belleza no es; no hay algo entitativamente existente, aunque sea idealmente, que sea la belleza, sino que siempre belleza es cualidad de una cosa. Por consiguiente, examinando las relaciones entre la cosa que tiene valor, y el valor tenido por la cosa, llegamos a la conclusión de que la cualidad valiosa —el valor— es irreal.

Pero no basta con esto; porque, como conocemos otra esfera de objetos, que son los objetos ideales, podríamos sentirnos tentados a sacar de aquí, en conclusión, que si el valor no es una cualidad real, será quizá una cualidad ideal. Pero tampoco es una cualidad ideal. Porque ¿qué es lo ideal? Lo hemos definido en una lección anterior. Así como lo real es lo que tiene causa y

produce efectos, habíamos dicho que lo ideal es lo que tiene fundamento y consecuencia. El triángulo, el círculo, el número 3, cualquier objeto matemático, las relaciones, son ideales; lo cual quiere decir que su modo de conexión no es el modo de conexión por causa y efecto, sino el modo de conexión por fundamento y consecuencia, como por ejemplo en el silogismo; y por eso están fuera del tiempo y del espacio, porque los fundamentos de conexión entre los elementos de un conjunto ideal no se suceden unos a otros en el tiempo, por causación, sino que están conexos fuera del tiempo por implicación de fundamento y consecuencia. Y entonces si los valores fuesen el fundamento de la valiosidad de la cosa, yo podría *demostrar* la belleza, *demostrar* la bondad, *demostrar* los valores mismos, como puedo demostrar la propiedad de los números, o puedo demostrar las propiedades de las figuras, las relaciones puras, las esencias puras. Mas he aquí que los valores no se pueden demostrar; sino que lo único que puede hacerse es *mostrarlos*. Luego los valores no tienen idealidad en el sentido que hemos dado nosotros a esta palabra. No la tienen; y no son, pues, cualidades ni reales, ni ideales. Por eso, la única manera de designarlos es una manera negativa, y decir que son cualidades irreales, no reales. Pero no debemos llamarlos ideales, porque entonces los incluiríamos en el conjunto de las estructuras del ser ideal y los haríamos caer bajo las leyes rígidas de la demostración.

Todavía con esto no queda perfectamente determinada la estructura ontológica de los valores; porque, aunque ya sabemos que son valentes y no entes y que son cualidades irreales, todavía nos falta por decir algunas cosas más. Son, por ejemplo, extraños por completo a la cantidad; y siendo extraños a la cantidad, lo son —como ya de pasada lo hemos indicado— al tiempo y al espacio.

Cuando una cosa es valiosa, cuando un cuadro es bello, o un acto es justo o generoso, lo es independientemente del tiempo, del espacio y del número. No se puede decir que un cuadro es tantas veces bello. No hay manera de contar, de dividir la belleza en unidades. No se puede decir que un cuadro empieza a ser bello, que está siendo bello un tiempo y luego deja de ser bello. No se puede decir que un cuadro sea bello aquí y feo allí. De modo que los valores son independientes del número, independientes del tiempo e independientes del espacio.

Además, los valores son absolutos. Si no fueran absolutos los valores, ¿qué serían? Tendrían que ser relativos. Y ¿qué significa ser relativo? Significa ser valor para unos individuos y para otros no; para unas épocas históricas y para otras no. Pero esto no puede acontecer con los valores; porque hemos visto que los valores son ajenos al tiempo, al espacio y al número. Si hubiese valores que fuesen valores para unos y para otros no, serían dependientes de esos unos para quienes son valores y no dependientes de aquellos otros; es decir, estarían en relación al tiempo y no pueden estarlo. Si decimos que puede haber valores que lo son para una época histórica y para otra no, también estarían en dependencia de tiempo y de espacio, y no pueden estarlo. Pero, exclamarán ustedes acaso: ¡Eso no se puede decir! Supuesto que hay acciones que han sido consideradas como justas y luego más tarde, en la historia, han sido consideradas como injustas; que hay cuadros y objetos naturales que han sido considerados como bellos y más tarde, en la historia, han sido considerados como feos o viceversa, y en suma, que no hay ecuanimidad en la historia, en el tiempo sucesivo, ni en el espacio, ni en los hombres al intuir los valores. Pero ésta no es una objeción. Noten ustedes bien que ésta no es una objeción; es lo mismo que si dijeran ustedes que antes de Pitágoras el teorema de Pitágoras no era verdad; o lo mismo que si dijeran ustedes que antes de Newton la ley de la gravitación no existía. No tienen sentido estas suposiciones relativistas; porque lo único que puede tener y tiene sentido es decir que la ley de la gravitación no ha sido conocida por el hombre hasta Newton. Pero no que la ley de la gravitación dependa en su realidad óntica del tiempo en que fuera descubierta. Pues es exactamente lo mismo. Los hombres pueden intuir tales valores o no intuirlos; ser ciegos o clarividentes para ellos; pero el hecho de que haya una relatividad *histórica* en el hombre y en sus actos de percepción y de intuición de valores, no nos autoriza en modo alguno a trasladar esa relatividad histórica del hombre a los valores, y decir que porque el hombre es él relativo, relativo históricamente, lo sean también los valores. Lo que pasa es que hay épocas que no tienen posibilidad de percibir ciertos valores; pero esos valores, cuando las épocas siguientes que vienen los perciben, no quiere decir que de pronto al percibirlos los crean, sino que estaban ahí, de un modo que no voy ahora a definir, y que esos valores que estaban ahí, son, en

un momento de la historia, percibidos o intuidos por esas épocas históricas y por esos hombres descubridores de valores.

Todo esto encontramos en las dos primeras categorías de esta esfera axiológica, de esta esfera estimativa: que los valores no son entes, sino valentes; que los valores son cualidades de cosas, cualidades irreales, cualidades ajenas a la cantidad, al tiempo, al número, al espacio y absolutas.

La polaridad

Pero nos queda todavía la tercera categoría importantísima en esta esfera ontológica. Si analizamos la no-indiferencia en que el valer consiste, nos encontramos con esto: que un análisis de lo que significa no ser indiferente nos revela que la no-indiferencia implica siempre un punto de indiferencia y que eso que no es indiferente se aleja más o menos de ese punto de indiferencia. Por consiguiente, toda no-indiferencia implica estructuralmente, de un modo necesario, la polaridad. Porque siempre hay dos posibilidades de alejarse del punto de indiferencia. Si al punto de indiferencia lo llamamos simbólicamente «0» (cero), la no-indiferencia tendrá que consistir, necesariamente, por ley de su estructura esencial, en un alejamiento del cero, positivo o negativo. Esto quiere decir que en la entraña misma del valer está contenido el que los valores tengan polaridad: un polo positivo y un polo negativo. Todo valor tiene su contravalor. Al valor conveniente se contrapone el valor inconveniente (contravalor); a bueno se contrapone malo; a generoso se contrapone mezquino; a bello se contrapone feo; a sublime se contrapone ridículo; a santo se contrapone profano. No hay, no puede haber, un solo valor que sea solo, sino que todo valor tiene su contravalor negativo o positivo. Y esa polaridad constituye la tercera categoría de esta esfera ontológica; y esta tercera categoría, que llamamos polaridad, está fundada y arraigada en la esencia misma del valer, que es la no-indiferencia; porque toda no-indiferencia puede serlo, por alejarse, positiva o negativamente, del punto de indiferencia.

Ahora comprenden ustedes, los que hayan seguido conmigo el curso de psicología, la íntima relación que existe entre los valores y los sentimientos; y por qué los psicólogos hace treinta

o cuarenta años, cuando empezó a estructurarse la teoría de los valores, propendieron a decir que los valores no tenían ninguna entidad propia, no eran cosas, sino impresiones subjetivas. Y es porque confundieron los valores con los sentimientos. Y ¿por qué confundieron los valores con los sentimientos? Porque, entre los fenómenos psíquicos, los sentimientos son los únicos que tienen, como los valores, esta característica de la polaridad. Una que es positiva y otra negativa. Pero hay dos tipos de polaridad: la polaridad de los sentimientos, la polaridad psicológica, y la polaridad de los valores o axiológica. ¿Y en qué se diferencian estos dos tipos de polaridad? En que la polaridad de los sentimientos, a fuer de subjetiva, es una polaridad infundada; no digo lógicamente infundada, sino infundada sin «lógicamente». Mientras que la polaridad de los valores es una polaridad fundada, porque los valores expresan cualidades irreales, pero objetivas, de las cosas mismas, cualidades de las cosas mismas, en cambio los sentimientos lo que hacen es representar vivencias internas del alma, cuya polaridad está causalmente fundada. Mas toda fundamentación causal es, en parte al menos, considerablemente una fundación ininteligible; tropieza con un fondo de ininteligibilidad de fundamento. Ésta es la razón por la cual los psicólogos han podido confundir los sentimientos con los valores. Tenían esto de común: la polaridad.

La jerarquía

Llegamos con esto a la cuarta categoría de esta esfera ontológica de los valores, y esta cuarta categoría es la jerarquía. Los valores tienen jerarquía. ¿Qué quiere esto decir? Hay una multiplicidad de valores. Ya les he citado a ustedes una multitud de ellos. Estos valores múltiples son todos ellos valores, o sea, modos del valer, como las cosas son modos del ser. Pero los modos del valer son modos de la no-indiferencia. Ahora, el no ser indiferente es una propiedad que en todo momento y en todo instante, sin faltar un ápice, tiene que tener el valor. Luego la tienen que tener también los valores en sus relaciones mutuas. Y esa no-indiferencia de los valores en sus relaciones mutuas, unos con respecto a otros, es el fundamento de su jerarquía. Comprenderán ustedes mucho mejor esta categoría ontológica del valor que

llamo jerarquía cuando hagamos rápidamente una clasificación de los valores.

Vamos, pues, a hacer una clasificación de los valores. El problema es difícil y no voy a entrar a exponer a ustedes las dificultades, porque nos llevaría muy lejos.

El problema de clasificar los valores ha sido estudiado por casi todos los filósofos contemporáneos que se han ocupado del valor.

Clasificación de los valores

Vamos a tomar una clasificación que anda por ahí y que es probablemente la menos desacertada; provisionalmente, la más aceptable de todas, que es la clasificación de Scheler en su libro *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*. Según esta clasificación, se podrían agrupar los valores en los siguientes grupos o clases: primero, valores útiles; por ejemplo, adecuado, inadecuado, conveniente, inconveniente. Luego, valores vitales; como, por ejemplo, fuerte, débil. Valores lógicos; como verdad, falsedad. Valores estéticos, como bello, feo, sublime, ridículo. Valores éticos, como justo, injusto, misericordioso, despiadado. Y por último, valores religiosos, como santo, profano.

Pues bien: entre estas clases o grupos de valores existe una jerarquía. ¿Qué quiere decir esta jerarquía? Quiere decir que los valores religiosos afírmanse superiores a los valores éticos; que los valores éticos afírmanse superiores a los valores estéticos; que los valores estéticos afírmanse superiores a los lógicos y que éstos a su vez se afirman superiores a los vitales, y éstos a su vez superiores a los útiles. Y este afirmarse superior ¿qué quiere decir? Pues quiere decir lo siguiente, y no más que lo siguiente: que si esquemáticamente señalamos un punto con el cero para designar el punto de indiferencia, los valores, siguiendo su polaridad, se agruparán, a derecha e izquierda de este punto, en valores positivos o valores negativos y a más o menos distancia del cero. Unos valores, los útiles, se apartarán, se desviarán del punto de indiferencia poco: estarán próximos al punto de indiferencia. Otros valores, el grupo siguiente, los vitales, se apartarán del punto de indiferencia algo más. Es decir que, puestos a elegir entre sacrificar un valor útil o sacrificar un valor vital, sacrificaremos más gus-

tosos el valor útil que el valor vital, porque la separación del punto de indiferencia en que se hallan los valores útiles está más próximo a la indiferencia. Nos importa menos tirar por la ventana un saco de patatas que sacrificar un valor vital, por ejemplo, un gesto gallardo. Pero estos valores vitales, a su vez, nos importan menos que los valores intelectuales. Es decir, que los valores intelectuales se apartan del punto de indiferencia más y que son todavía menos indiferentes que los valores vitales, y así sucesivamente.

Si nosotros tenemos que optar entre salvar la vida de un niño, que es una persona y por lo tanto contiene valores morales supremos, o dejar que se queme un cuadro, preferiremos que se queme el cuadro. Esto es lo que quiere decir la jerarquía de los valores.

En la cúspide de las jerarquías coloca Scheler los valores religiosos. ¿Qué quiere decir esto? Pues quiere decir que para quien no sea ciego a los valores religiosos (cosa que puede ocurrir), para quien tenga la intuición de los valores religiosos, éstos tienen jerarquía superior a todos los demás. Habrá quien no tenga la intuición de los valores estéticos y entonces preferirá salvar un libro de una biblioteca antes que un cuadro. De esta manera llegamos a esta última categoría estructural ontológica de la esfera de los valores: la jerarquía.

Y ahora, para terminar, no me quedan, sino dos observaciones de relativa importancia para dar por terminada esta recorrida por la esfera de los valores.

La primera observación es la siguiente. Un estudio detenido, detallado, profundo de cada uno de estos grupos de valores que hemos visto en la clasificación puede y debe servir —aunque de esto no se den cuenta los escritores científicos—, puede servir de base a un grupo o a una ciencia correspondiente a cada uno de esos valores. De modo que, por ejemplo, la teoría pura de los valores útiles constituye el fundamento de la economía, sépanlo o no los economistas. Si los economistas se dan cuenta de ello y estudian axiología antes de empezar propiamente su ciencia económica, y esclarecen sus conceptos del valor útil, entonces veremos cuánto mejor harán la ciencia económica.

De modo que en el fondo de toda ciencia económica residen los valores útiles. Fuera pues bueno que ese fundamento estuviese esclarecido por un previo estudio o meditación acerca de la teoría pura de los valores útiles.

Luego vienen los valores vitales. Pues bien, señores. ¿Qué es lo que echamos de menos desde hace tantos años en la ciencia contemporánea, sino un esclarecimiento exacto de los valores vitales que permitiera introducir por vez primera método y claridad científica en un gran número de problemas que andan dispersos por diferentes disciplinas y que no se ha sabido cómo tratar? Sólo algunos espíritus curiosos y raros los han tratado. Por ejemplo: la moda, la indumentaria, la vestimenta, las formas de vida, las formas de trato social, los juegos, los deportes, las ceremonias sociales, etc. Todas esas cosas tienen que tener su esencia, su regularidad propia; y sin embargo hoy, o no están en absoluto estudiadas o lo están en libros curiosos o extraños como algunos ensayos de Simmel, o en notas al pie de las páginas. Y sin embargo constituyen todo un sistema de conceptos, cuya base está en un estudio detenido de los puros valores vitales.

Lo demás es bien evidente. Es bien evidente que el estudio detenido de los valores lógicos sirve de base a la lógica. Es evidente también que el estudio detenido de lo que son los valores estéticos sirve de base a la estética. Es evidente asimismo que el estudio de los valores morales sirve de base a la ética. Y de esto no hay que quejarse, porque efectivamente, en la filosofía contemporánea, la lógica, la estética y la ética, tienen fundamento en una previa teoría de esos valores.

Del mismo modo la filosofía de la religión no puede fundarse sino en un estudio cuidadoso, detenido, de los valores religiosos. Y hoy también ya empieza a haber en la literatura filosófica contemporánea una filosofía de la religión fundada en base a un previo estudio de los valores religiosos y les puedo citar a ustedes un nombre tanto más grato, cuanto que está por sus creencias religiosas muy próximo a nosotros —Gründler— que ha escrito un ensayo sobre *Filosofía de la religión sobre base fenomenológica,* es decir, sobre un estudio de los valores religiosos. Esta es la primera observación.

La segunda observación la están ustedes esperando, supongo que desde hace algún tiempo; porque terminábamos la conferencia del día anterior refutando enérgicamente a aquellos que acusan a la ontología contemporánea de partir en dos o en tres la unidad del ser. Recuerden ustedes que hubimos de hacernos cargo de estas críticas, según las cuales distinguir el ser en ser real, ser ideal, etcétera, es renunciar a la unidad del ser. Recuerden uste-

des lo que hubimos de contestar a aquellas críticas. Hubimos de hacerles ver a aquellos críticos que, en la serie de las categorías del ser real, la primera era el ser y, en la serie de las categorías de lo ideal, también la primera era el ser, y que por lo tanto esa distinción o división no alcanzaba a la raíz ontológica del ser, sino a sus diversas modalidades. Ahora nos encontramos con esa misma crítica, cuando llegamos al campo de los valores; porque, se nos dice: ustedes dividen lo que hay en dos esferas incomunicadas: las cosas que son, y los valores, que llegan ustedes a decir que no son, sino que valen. Pero es ingenua esta crítica. Ustedes mismos la tienen ya contestada. Precisamente porque los valores no son, es por lo que no atentan ni menoscaban en nada la unidad del ser. Puesto que no son, es decir, que valen, que son cualidades necesariamente de cosas, están necesariamente adheridas las cosas. Representan lo que en la realidad hay de valer. No sólo no se menoscaba ni se parte en dos la realidad misma, sino que, al contrario, se integra la realidad; se le da a la realidad eso: valer. No se la quita o se la divide. Precisamente porque los valores no son entes, sino que son cualidades de entes, su homogénea unión con la unidad total del ser no puede ser puesta en duda por nadie. Habría de ser puesta en duda si nosotros quisiéramos dar a los valores una existencia, un ser propio, distinto del otro ser. Pero no hacemos tal, sino que, por el contrario, consideramos que los valores no son, sino que representan simples cualidades valiosas, cualidades valentes, ¿de qué? Pues de las cosas mismas. Ahí está la fusión completa, la unión perfecta con todo el resto de la realidad.

Por lo demás, este problema de la unidad de lo real es un problema al cual hoy, todavía, no puedo dar una contestación plenamente satisfactoria; por una razón: porque aún nos queda el último objeto. Nos queda por estudiar el último objeto de aquellos en que hemos dividido la ontología; y ese último objeto precisamente es el que tiene en su seno la raíz de la unidad del ser. Nos queda por estudiar la vida como objeto metafísico, como recipiente en donde hay todo eso que hemos enumerado: las cosas reales, los objetos ideales y los valores. Nos queda todavía la vida como el recipiente metafísico, como el estar en el mundo. Esa unidad u objeto metafísico que es la vida es lo que estudiaremos en la próxima lección; y en ella, entonces, encontraremos la raigambre más profunda de esa unidad del ser.

Lección XXV

ONTOLOGÍA DE LA VIDA

La totalidad de la existencia

Al terminar esta excursión que hemos emprendido por el campo de la ontología, llegamos al momento en que, después de haber estudiado la estructura óntica de los objetos reales, ideales y la de los valores, nos encontrábamos frente a un cuarto y último problema ontológico: el de la raíz misma en donde todos esos objetos asientan su existencia, su entidad; nos encontrábamos con la vida misma, y en la cual «hay» esas cosas reales, esos objetos ideales y esos valores.

Ya podemos prever que los problemas ontológicos que ha de plantearnos la vida, como objeto metafísico, han de ser problemas de muy distinto cariz que los que nos plantean esas esferas de la ontología que anteriormente hemos recorrido.

En nuestra vida «hay» cosas reales, objetos ideales y valores. Cada una de esas esferas ontológicas tiene su propia estructura; y podemos preguntarnos: ¿qué significa eso que yo expreso con la palabra «hay»?, ¿qué significa ese «haber» cosas reales, objetos ideales, valores? Ese haber no significa otra cosa que la totalidad de la existencia. Haber algo es existir algo en una u otra forma; y la totalidad de la existencia, la existencia entera, es lo que hay. Existencia ¿de qué?, preguntarán ustedes. Pues la existencia de las cosas reales, de los objetos ideales, de los valores y de mí mismo. Todo ese conjunto de lo que hay es, gramaticalmente dicho, el complemento determinativo de la existencia; la existencia es existencia de todo eso.

La existencia, pues, en su totalidad, comprende lo óntico y lo ontológico, porque me comprende a mí también. Comprende el yo, capaz de pensar las cosas, y las cosas que el yo puede pensar. Esa existencia entera, total, podemos denominarla muy bien «vida», mi vida; porque yo no puedo, en modo alguno, soñar siquiera con que algo exista si no existe de un modo o de otro en mi vida: directamente, con una existencia especial, que es la existencia de presencia, o indirectamente, por medio de una existencia de referencia. Pero todo cuanto existe —y yo con ello— constituye mi vida. Mi vida no transcurre en otra cosa, sino que todas las cosas transcurren en mi vida. Un concepto puramente biológico, y por decirlo así, material, de la vida, podría hacer creer que la vida es lo que llevamos cada uno de nosotros dentro, y que la vida «está en» el mundo. Esto es lo que hemos encontrado anteriormente bajo el nombre de realismo metafísico. Pero ese concepto de la vida tendría entonces que ser refutado victoriosamente en la filosofía por el idealismo metafísico; el cual nos haría ver que toda cosa, en cuanto que es objeto, es objeto para un sujeto y que, por consiguiente, mi vida, como vida de un sujeto, no puede estar «en» ningún objeto. Pero entonces podrían hacerse al idealismo metafísico las mismas o más graves objeciones todavía. Y así la superación del eterno encuentro y choque entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas realidades (la realidad del yo y la realidad de las cosas) no son más que aspectos, cada uno de ellos parcial, de una realidad, de una entidad más profunda, que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea, la vida, mi vida.

Esta existencia de mi vida es lo que el filósofo alemán contemporáneo Heidegger llama «la existencia del ente humano». Ella misma es ente, o sea, que ella misma —la existencia— es entitativamente. El ente humano, como existente, comprende, por consiguiente, no sólo estrictamente hablando la subjetividad, sino también la objetividad. De esta forma recibe un pleno sentido la fórmula que de continuo emplea el filósofo que he citado para definir lo que esencialmente constituye ese ente de la existencia humana y es «el estar yo con las cosas en el mundo».

La contraposición, pues, de las cosas y el yo pertenece exactamente a las viejas posiciones del problema metafísico en el realismo o en el idealismo. El estar yo con las cosas en el mundo,

el mundo y yo juntamente formando la existencia real de la vida humana, esto es lo que constituye ese elemento más profundo que sirve de base y de raíz tanto a la solución realista como a la solución idealista.

La vida: ente independiente

Así, pues, este cuarto objeto metafísico que podemos indistintamente llamar la vida o la «existencia» va a constituir ahora el término de nuestras reflexiones de esta lección. Y advierten ustedes en seguida que este objeto —la vida— ocupa en la ontología un plano más profundo que cualquiera de las tres esferas objetivas que hemos diseñado anteriormente. Ocupa un plano ontológico más profundo por esta simple reflexión: que cualquiera de esas tres esferas ontológicas —las cosas reales, los objetos ideales, los valores— «están en» la vida; pero ella, la vida, no está en ninguna parte. Por consiguiente, ontológicamente hay una diferencia esencial entre el ente de las cosas reales, el ente de los objetos ideales, el ente de los valores y el ente vida; y es que esos tres primeros entes son entes «en» la vida, mientras que la vida no es «en», no está «en». Caracterízanse, pues, aquellos tres primeros entes por ser entes que están «en», mientras que la vida es un ente que no está «en».

Ahora podríamos expresar esto de una manera mucho más sencilla y clara, diciendo que aquellos tres primeros entes no son independientes; mientras que la vida es un ente independiente. Y ¿qué significa ser independiente? Significa no depender de ninguna otra cosa; y este no depender de ninguna otra cosa es lo que siempre en la filosofía se ha denominado absoluto, auténtico. Y entonces diremos que el único ente absoluto y auténtico es la vida, o lo que llama Heidegger la existencia.

Ahora les puedo dar a ustedes de golpe la respuesta que la filosofía contemporánea insinúa para el problema metafísico planteado por nosotros al principio de estas lecciones; y además van ustedes a comprender inmediatamente con claridad esa respuesta. El problema metafísico era: ¿quién existe?, ¿qué es lo que existe? Pues ahora la respuesta es muy sencilla: existe la vida; como que la vida es la existencia, la única existencia absoluta y auténtica, puesto que los otros tres tipos de entes, que llamamos

cosas reales, objetos ideales y valores, están «en» la vida. Por lo tanto dependen de la vida en cierto modo; están en cierto modo subordinados a la vida.

Necesidad de una nueva lógica

A este objeto metafísico —la vida— tiene que llegar la filosofía forzosamente, necesariamente, so pena de no ser filosofía, so pena de cercenar su problema y reducirlo a un tipo de ente, a los entes físicos, a los entes ideales, a los valores, y prescindir de ese otro ente absoluto y auténtico que es la vida y sobre el cual derivativamente descansan los entes particulares y derivados. De modo que la filosofía tiene que ir a parar inevitablemente, por uno u otro rodeo, a una metafísica de la existencia, a una metafísica de la vida. Pero resulta que, para llegar a esa metafísica de la existencia o metafísica de la vida, necesitamos una nueva lógica; porque los conceptos de que tradicionalmente viene haciendo uso la filosofía para definir el ente, son conceptos que se derivan, que se extraen de la contemplación de los entes inauténticos, de los entes derivados, de esos entes que éstan «en» el otro ente absoluto, en la existencia, que es la vida. Por consiguiente los conceptos lógicos formados por la impregnación de esos entes inauténticos y derivados, ¿cómo van a valer para captar y apresar la peculiaridad ontológica de este ente absoluto, primario y auténtico? Y las poquísimas cabezas filosóficas del presente que, desde hace algunos años, vienen pugnando por una metafísica que unos llaman existencial y otros de la vida (pero que es la misma, porque lo que unos llaman existencia es exactamente lo mismo que lo que los otros llaman vida), las pocas cabezas que andan detrás de esa metafísica no tienen más remedio que sentirse cohibidas y exigir, pedir, demandar con ansia y con esfuerzo una lógica vital o existencial, una razón vital o existencial.

Ya desde el año 1914, mi fraternal amigo don José Ortega y Gasset, en sus *Meditaciones del Quijote,* pedía esa lógica vital, esa razón vital capaz de apresar el nuevo objeto que la superación del idealismo y del realismo propone a la metafísica. No se trata aquí, por mi parte, de discutir una cuestión de prioridad o de no prioridad; pero es conveniente hacer notar y subrayar que la idea de una metafísica de la vida, o sea, de una metafísica existencial,

y la idea de una razón vital capaz de forjar los conceptos aptos para apresar las peculiaridades ontológicas de la vida o de la existencia, es una idea que ya en el año 1914, sus buenos diez años antes de la publicación del libro de Heidegger, había sido expresada de una manera clara y terminante por Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote*.

Estructura óntica de la vida

Vamos a intentar bosquejar hoy los problemas principales de una ontología fundamental de la vida, o sea, de la existencia del ente auténtico y absoluto. La vida es el ente auténtico y absoluto, y vamos a intentar lo mismo que habíamos intentado en las lecciones anteriores. En ellas hemos descripto la estructura óntica de esos objetos que son las cosas reales, los objetos ideales y los valores. Ahora vamos a describir en lo posible la estructura óntica de la vida. Y como preliminar a esa descripción, tenemos que adelantar las observaciones siguientes.

El ente auténtico y absoluto, que es la vida o la existencia, tiene, como han visto ustedes, una primacía sobre los demás entes: la primacía de ser auténtico y absoluto, mientras que los otros son entes «en» él, pero él no es ente en ninguna parte, es ente en sí mismo. Pues esa primacía que tiene la vida sobre los demás entes particulares se documenta en tres características de la vida, que son esenciales en su estructura ontológica: la primera es que ella es determinante, que ella es la raíz de todo ente y que por consiguiente no puede ser ella a su vez determinada, ni puede ser ella a su vez definida por definiciones extraídas de un ente particular. Este primer carácter le da primacía sobre cualquier otro ente. En segundo lugar, la vida contiene en sí misma la seguridad de la existencia, mientras que un ente cualquiera particular, que existe, no tiene en sí mismo la seguridad de que existe. Sólo la vida en la cual yo estoy sabe por mí que existe; sólo la vida tiene seguridad de existir, y esa seguridad de existir hace que su existencia sea la existencia fundamental y primaria, mientras que las otras son siempre existencias secundarias y derivadas. Y, por último, la vida es el único ente que se interesa por sí y por cualquier ente derivado, mientras que los entes particulares no sienten interés ninguno por sí mismos. Una piedra es un ente, pero no sabe

que lo es, ni se interesa por serlo; mientras que la vida es un ente y sabe que lo es; es capaz de reflexividad y además se interesa por ser ente. O dicho de otro modo: la vida quiere vivir; la vida quiere ser vida; no quiere ser muerte: quiere ser vida. Ese interés del ente vital por su existencia, por su entidad vital, es característico de la vida como recipiente universal de los demás entes, que están en ella, los cuales carecen de ese signo sustantivo que la vida tiene y que es el interés por sí mismo.

De modo que la vida es un ente que no sólo «es», sino que además refleja su propio ser, es el espejo de sí misma.

La gran dificultad con que tropezamos, y a la cual aludía hace un momento, para describir adecuadamente estas sinuosidades en las estructuras íntimas de la vida —de la existencia, en otra palabra— provienen de lo siguiente: que, como era históricamente necesario, la filosofía arranca de la intuición de un ente concreto y particular, de uno de esos entes que están «en» y que por consiguiente no son el ente absoluto y auténtico. La filosofía arranca con Parménides de la intuición de un ente particular y derivado; forja entonces sus conceptos lógicos plegándose a la estructura de ese ente particular, y entonces estos conceptos del ente particular son conceptos de entes quietos, definitivos, de entes que «son ya» todo lo que tienen que ser, de entes en cuya entraña no existe el tiempo, de entes absolutamente estáticos, quietos, de lo que llamaríamos «entes-cosas».

Dos características tiene todo ente-cosa: el «ser ya», o sea, el ser sin tiempo, y la identidad. Y así, todos los conceptos lógicos que desde Parménides maneja la ontología para reproducir o intentar reproducir la estructura de la realidad, son conceptos lógicos que contienen en su propio seno esas dos características: el «ya» definitivo, que excluye toda posibilidad de futuro, y la identidad, que excluye toda posibilidad de variación.

Ahora bien: si nosotros, con esos conceptos que desde Parménides hasta hoy dominan en la lógica, queremos apresar el ente absoluto de la existencia humana —la vida—, nos encontramos con que esos conceptos no sirven, porque la vida es, no identidad, sino constante variabilidad, y porque la vida es justo lo contrario del «ya»; no es describible por medio del adverbio «ya», sino que es el nombre de lo que todavía no es. Por consiguiente, la estructura ontológica de la vida nos muestra un tipo ontológico para el cual no tenemos concepto. Y lo primero

que tiene que hacer, o por lo menos lo que paralelamente a la metafísica de la existencia humana tiene que hacer una lógica existencial, es forjar esos nuevos conceptos.

Ya Heidegger, e independientemente de él también Ortega, se quejan continuamente de que la metafísica del realismo y del idealismo, las dos, dominadas en el fondo por esa idea parmenídica del ser, reducen la vida al esquema quieto, definitivo, de sujeto u objeto. Pero la vida no es eso: ni sujeto ni objeto. La vida es sujeto y también objeto, y también es y no es; y hay en la vida una cantidad de variantes y de diversidades tan grande, que ningún concepto estático, quieto, ningún concepto ahistórico, antihistórico, será capaz de reproducirla. Por eso hacen falta conceptos flexibles, conceptos históricos, conceptos que permitan la variabilidad, la no identidad. Y existen esos conceptos en nuestra mente. Lo que pasa es que los lógicos no se han fijado nunca en ellos. Existen conceptos ocasionales, que lo que designan no es nada idéntico ni siempre igual a sí mismo, nada quieto y definitivo, sino que designan lo que quiera que «haya» en la ocasión y el momento. Decimos: «algo», la palabra «algo», el pronombre indefinido algo»; decimos también «ahora», el adverbio «ahora». Pues bien, el contenido real de esos conceptos puede ser variadísimo. «Ahora» es distinto en 1937 que en 1837; sin embargo con un mismo concepto designamos todas esas variaciones. He aquí pues en un fondo de conceptos ocasionales, cuyo estudio en la lógica podría ser de gran fecundidad para estas necesidades nuevas en la metafísica existencial.

Estos conceptos ocasionales no solamente no fijan el ser como a una mariposa en la colección del entomólogo; no fijan lo quieto en su ser «ya» y en su ser idéntico, sino, por el contrario, nos invitan a pensar debajo de ellos cada vez un ser distinto, un ser cambiante. Por eso la descripción que vamos a hacer de la realidad ontológica vital va a ser difícil y alguna vez deberá tener aspectos más bien literarios o sugestivos; porque la verdad es que carecemos de los conceptos puros y apropiados para ello. Así van ustedes a ver que esta descripción de ese ente absoluto y auténtico que es la vida se caracteriza esencialmente por estar cuajada de arriba abajo de contradicciones. La contradicción es el signo característico de la falta de lógica parmenídica. Y no tenemos más remedio que definir la vida por medio de una serie de contradicciones.

Caracteres de la vida

El primer carácter que le encontramos a la vida es el de la ocupación. Vivir es ocuparse; vivir es hacer; vivir es practicar. La vida es una ocupación con las cosas; es decir, un manejo de las cosas, un quitar y poner cosas; un andar entre cosas; un hacer con las cosas esto o lo otro. Y entonces encontramos esta primera contradicción: que esos objetos reales —las cosas— son lo que son no en sí mismos sino en cuanto nosotros nos ocupamos con ellos. El ocuparnos con las cosas es lo que les confiere el carácter de cosas; porque llamamos precisamente cosas al término inmediato de nuestra acción. He aquí pues una primera sorprendente unión de términos heterogéneos. Resulta que el ocuparse con las cosas es lo que convierte eso que «hay» en cosas.

Pero no estamos al cabo de las contradicciones. Si nos fijamos un instante en lo que es la ocupación con cosas, encontraremos esta gran sorpresa: que la ocupación con cosas no es propiamente ocupación, sino preocupación. Ocuparse, hacer algo, sigue inmediatamente al preocuparse, al ocuparse previamente con el futuro. Y es extraordinario que la vida comience por preocuparse para ocuparse; que la vida comience siendo una preocupación del futuro, que no existe, para luego acabar siendo una ocupación en el presente que existe. Esa preocupación, esa orientación hacia el futuro nos pone de manifiesto una nueva contradicción en la vida. La ocupación en que la vida consiste se deriva de una preocupación. Otra contradicción que tenemos.

Pero las consecuencias de estas contradicciones fundamentales son también muy interesantes; porque si la vida es ocupación preocupativa, ocupación de una vida que está preocupada, entonces diremos que por esencia la vida es no-indiferencia. La vida no es indiferente; a la vida no le es indiferente ser o no ser; no le es indiferente ser esto o aquello. Las cosas reales, los objetos ideales —que son entes, pero no el ente absoluto y auténtico, que es la vida, sino entes secundarios, que están en la vida— son indiferentes. A la piedra no le importa ser o no ser; al triángulo rectángulo no le importa ser o no ser. Y son indiferentes no sólo en cuanto a su existencia —no les importa existir o no existir—, sino también son indiferentes en cuanto a su consistencia o esencia. No sólo no les importa ser, sino que no les importa ser esto o lo otro. Pero la vida es justamente lo contrario: la vida es la

no-indiferencia. O dicho de otro modo, el interés. A la vida le interesa: primero, ser, y, segundo, ser esto o ser lo otro: le interesa existir y consistir. Dicho de otro modo quizá más claro. Piense cada uno en sí mismo. Vivir uno no es solamente existir (que ya le interesa a uno mucho); además, vivir es vivir de cierta manera. Y hay veces en la historia en que el interés por esa cierta manera de vivir es tan grande, que encontramos episodios históricos de pueblos, hombres, colectividades o individuos, que prefieren morir a vivir de otra manera que como quieren vivir. El poeta latino Juvenal lo expresaba diciendo a los patricios degenerados de su época que sacrificaban al amor de vivir las causas que hacen digno el vivir: *Et propter vitam, vivendi perdere causas.*

Por consiguiente, henos aquí ante una nueva y fundamental contradicción: la contradicción entre el ser de la vida que es y el interés por ser. ¿Cómo puede tener interés por ser lo que ya es? Sin embargo, la vida es de tal índole y naturaleza que aun siendo o existiendo, siendo ella la existencia total, tiene sin embargo interés por existir, y por existir de tal o cual modo.

No estamos todavía al cabo de las contradicciones. Hay otras. La vida nos presenta esta otra contradicción: que la vida nos es y no nos es dada. Nadie se da la vida a sí mismo. Nosotros nos encontramos en la vida; nuestro yo se encuentra en la vida. Cuando reflexionamos y nos decimos: yo vivo, no sabemos cómo vivimos, ni por qué, ni quién nos ha dado la vida. Lo único que sabemos es que vivimos. Por consiguiente, en cierto respecto, la vida nos es dada. Pero esa misma vida que nos es dada la tenemos que hacer nosotros. Algo tenemos que hacer para vivir. Se nos ha dado la vida, pero tenemos para seguir viviendo que hacer algo; tenemos que ocuparnos en algo; tenemos que desarrollar actividades para vivir. La vida que nos ha sido dada está sin embargo por hacer. La vida nos plantea de continuo problemas vitales para vivir, que hay que resolver. La vida hay que hacerla, y en castellano tenemos una palabra para designar eso: la vida es un «quehacer». Y aquí nos encontramos con una nueva contradicción: que la vida nos es dada y que sin embargo de sernos dada no nos es dada, puesto que tenemos que hacérnosla, y hacérnosla es precisamente vivir.

Y llegamos a otra contradicción más todavía: en el magnífico y formidable problema que la filosofía, desde siglos, viene estudiando bajo el nombre de libertad y determinismo, son la libertad

y el determinismo dos términos contrapuestos. O la voluntad es libre y puede hacer lo que quiera; o la voluntad está determinada por leyes y entonces lo que la voluntad resuelve hacer es ya un efecto de causas, y por lo tanto está íntegramente determinada, como la marcha de la bola de billar por la mesa está determinada mecánicamente por la cantidad de movimiento recibido del taco y por el efecto y dirección que se le ha dado. Pues bien: si nosotros nos planteamos el problema de libertad o determinismo, en el caso de la vida, diremos que la vida, nosotros en nuestra vida, somos libres; podemos hacer o no hacer; podemos hacer esto o lo otro; la vida puede hacer esto o lo otro. Pero tiene que hacer algo forzosamente para ser, tenemos que hacer; para vivir, tenemos que hacer nuestra vida. Es decir, para vivir libres, para vivir libremente, para ser libres viviendo, tenemos necesariamente que hacernos esa libertad, puesto que la vida es un quehacer. Es decir, que la libertad, en el seno de la vida, coexiste hermanada con la necesidad: es libertad necesaria. Otra contradicción más.

¿Cómo vamos a resolver estas contradicciones? No las podemos resolver; y no las podemos resolver porque son contradicciones cuando aplicamos a la realidad existencial, a la existencia total, a la vida, los conceptos estáticos y quietos que derivamos de las cosas secundarias en la lógica de Parménides. Tenemos que tomar, pues, estas contradicciones como expresión del carácter óntico mismo de este objeto metafísico que es la vida. Esas que parecen contradicciones, parecen contradicciones a un intelecto cuya idea del ser está tomada del ser de esta lámpara. Pero un intelecto cuya idea del ser fuese extraída del ser de la vida, tendría conceptos capaces de hacer convivir sin contradicción lo que en nuestras torpes expresiones de lógica aristotélica llamamos contradicciones en la vida.

Vida y tiempo

Y llegamos con esto quizá a lo más importante: que la estructura ontológica de la vida contiene como su nervio fundamental, su raíz, algo que es precisamente lo más opuesto, polarmente opuesto, al tipo del ser estático y quieto de Parménides. La vida en su raíz contiene el tiempo. La existencia, el ser de la existencia humana —hablando en términos de Heidegger—, o lo que equi-

vale a lo mismo: la estructura ontológica de la vida es el tiempo. Pero vamos poco a poco. Tiempo es una palabra que significa muchas cosas. Debemos distinguir dos clases de tiempo: el tiempo que hay «en» la vida y el tiempo que la vida «es». En la vida está el tiempo de la física, el tiempo de la astronomía, el tiempo de la teoría de la relatividad. Ése es un tiempo que está en la vida, lo mismo que los objetos reales, los objetos ideales y los valores están en la vida. Y lo mismo que estos objetos son entes secundarios y derivados, entes inauténticos y relativos (siendo la vida que los contiene a todos el único ente absoluto y auténtico), del mismo modo el tiempo que está «en» la vida es un tiempo inauténtico y relativo; es el tiempo de las ciencias físicas, de las ciencias astronómicas. En ese tiempo, el pasado da de sí al presente, y dando de sí el pasado al presente va creándose el futuro. El futuro, en ese tiempo, es el resultado del pasado y del presente; es la conclusión del proceso comenzado. Pero ese tiempo que está en la vida es tiempo pensado, excogitado para abrazar en él al ser inauténtico y derivado, el ser de los entes particulares; ese tiempo no es el tiempo que constituye la vida misma. Por eso les proponía a ustedes que distinguiésemos entre el tiempo que está «en» la vida y el tiempo que la vida «es». Y he aquí lo curioso y lo extraño: que el tiempo que la vida es, consiste exactamente en la inversión del tiempo que en la vida está. Si ustedes invierten el tiempo de la astronomía tienen el tiempo que constituye la osatura de la vida.

Si ustedes imaginan o piensan un tiempo que comience por el futuro y para quien el presente sea la realización del futuro, es decir, para quien el presente sea un futuro que viene a ser, o como dice algo abstrusamente Heidegger, un «futuro sido», ése es el tiempo de la vida. Porque la vida tiene esto de particular: que cuando ha sido, ya no es vida, que cuando la vida ha pasado y está en el pretérito, se convierte en materia solidificada, en materia material o materia sociológica, en ideas ya hechas, anquilosadas, en concepciones pretéritas que tienen la presencia e inalterabilidad, el carácter del ser parmenídico, el carácter del ser eleático, de lo que «ya» es y de lo que es idéntico, del ser o ente secundario y derivado.

Pero la vida no es eso. La vida, tan pronto como ha sido, deja de ser. La vida es propiamente esa anticipación, ese afán de querer ser, esa anticipación del futuro, es preocupación que hace que el futuro sea, él, el germen del presente. No como en el tiempo

astronómico, donde el presente es el resultado del pasado. El pasado es el germen del presente en el tiempo astronómico, que está «en» la vida; pero el tiempo vital, el tiempo existencial en que la vida consiste, es un tiempo en donde lo que va a ser está antes de lo que es; lo que va a ser trae lo que es. El presente es un «sido» del futuro; es un futuro sido. Realmente no se puede expresar mejor que lo hace Heidegger en estas palabras; sólo que necesitaban alguna explicación.

Este futuro sido que es el presente, nos hace ver la vida como tiempo, esencialmente como tiempo; y como tiempo en el cual la vida, al ir siendo, va consistiendo en anticipar su ser de un modo deficiente, para llegar a serlo de un modo eficiente. La vida, pues, es una carrera; la vida es algo que corre en busca de sí mismo; la vida camina en busca de la vida y el rastro que deja tras de sí después de haber caminado, es ya materia inerte, excremento.

Así, pues, el tiempo es el que constituye esa esencia. ¿Qué es el ser parmenídico? El ser sin tiempo. ¿Qué es el ser existencial de la vida? Es el ser con tiempo, en donde el tiempo no está alrededor y como bañando a la cosa, cual sucede en la astronomía. En la astronomía el tiempo está ahí, alrededor de la cosa; pero la cosa es lo que es independientemente del tiempo que junto a ella transcurre. En cambio aquí, en la vida, el tiempo está dentro de la cosa misma; el ser mismo de la cosa consiste en ser temporal, es decir, en anticiparse, en querer ser, en poder ser, en haber de ser. Y entonces, cuando este poder ser y haber de ser es, cuando el futuro se convierte en futuro sido, en ese instante lo que «ya» es es excremento de la vida y la vida sigue su curso en busca de sí misma, a lo largo de ese infinito futuro infinitamente fecundo.

La angustia

Pero en esta carrera de la vida, cuando la vida corre en pos de sí misma; en esta ocupación que es preocupación; en este presente que es un futuro que ha llegado a ser, en todo esto se manifiesta la vida esencialmente como no-indiferencia; y la no-indiferencia se manifiesta en la angustia. La angustia es el carácter típico y propio de la vida. La vida es angustiosa. Y ¿por qué es angustiosa la vida? La angustia de la vida tiene dos caras. Por un lado, es necesidad de vivir; la angustia de la vida es afán de vivir;

es no-indiferencia al ser, que antes describía yo en sus dos aspectos de existir y de existir de éste o de aquel modo; en sus dos aspectos existencial y esencial. De modo que, por un lado, la angustia es afán de ser, ansiedad por ser, por seguir siendo, por que el futuro sea presente; pero por otro lado, esa ansiedad de ser lleva dentro el temor de no ser; el temor de dejar de ser, el temor de la nada. Por eso la vida es, por un lado, ansiedad de ser y, por otro lado, temor de la nada. Ésa es la angustia.

La angustia contiene en su unidad emocional, sentimental, esas dos notas ontológicas características: por un lado, la afirmación de la ansiedad de ser y, por otro lado, la radical temerosidad ante la nada. La nada sobrecoge al hombre; y entonces la angustia de poder no ser es la que lo atenaza y sobre ella se levanta la preocupación, y sobre la preocupación la acción para ser, para seguir siendo, para existir.

La nada

En el fondo de la existencia, de la vida, encontramos, pues, como raíz de ella, la nada, la sensación, el sentimiento de la nada. Y he aquí la última y suprema contradicción que hay en ese objeto metafísico que es la vida o la existencia total: la contradicción de que en ella coexisten el ser y el no ser; la existencia y la nada. Y no coexisten, como pudieran ustedes figurarse, en el sentido negativo de que la nada consista en el aniquilamiento del ser, no. En la angustia la nada se nos aparece no como resultado de una operación que el ser hace aniquilándose a sí mismo; sino por el contrario, la nada se nos aparece como algo primario, que no se deriva de un acto de privación de ser. La nada es en la angustia algo primordial, tan primordial como el ser mismo. En la nada, en la angustia por la nada, tenemos un elemento estructural óntico de la existencia misma, porque no siendo algo absolutamente primario, lo que sucede es justo exactamente lo contrario: que el ser se deriva de la nada. El ser es lo que se deriva de la nada por negación. La nada es el origen del no y de la negación; y el no y la negación, aplicados por la vida a la nada, traen consigo el ser.

Para expresarme en términos concretos y quizá más accesibles: si el hombre cuando vive y para vivir tiene que manejar las

cosas, tiene que comer los frutos, protegerse de la lluvia, y, en fin, hacer una porción de cosas; si el hombre, cuando se ocupa y preocupa de las cosas, no tuviese el arranque de afirmar que esas cosas no son la nada, sino algo, el hombre no podría vivir. Justamente el vivir y ocuparse el hombre con las cosas arranca de que él a sí mismo en el fondo de su alma se dice: algo es esto, ¿qué es esto?, y se pone en busca del ser. Cuando tropieza con alguna dificultad, cuando encuentra los límites de su acción, cuando ve que su acción no puede llegar a un término completo, sino que hay obstáculos para ella, entonces el hombre siente la angustia y ve ante sí el espectro de la nada; y reacciona contra esa angustia y contra ese espectro de la nada suponiendo que las cosas son y buscándoles el ser por los medios científicos que tenga a su mano: con el pensamiento, con los aparatos en el laboratorio, etc.

Pero ese ser (el ser de las cosas reales, de los objetos ideales, el ser de los valores), todo ese ser que está «en» mi vida, está en mi vida como negación de la nada; surge en mi vida por que la vida no quiere la nada; porque la vida quiere ser, y querer ser es querer no ser la nada.

Llegamos aquí a una transformación profunda en el sentido que puede darse a un adagio metafísico cristiano, que es aquel de que *ex nihilo omne ens qua ens fit* (de la nada es de donde nace todo ente en cuanto ente). El ser no sería plenamente existencia si no estuviese por decirlo así flotando sobre el inmenso abismo de la nada. Porque justamente para salvarse del abismo de la nada, para afirmarse como ser, para seguir siendo, para existir como ente, es por lo que el hombre hace todas esas cosas de pensar el ser de las cosas, de discurrir la ciencia, la alimentación, el vestido, la civilización, todo eso.

Debería quizá todavía alargar un poco más este punto; pero veo que la hora avanza inexorablemente, como la vida, y no puedo seguir más adelante. Me parece, sin embargo, que les he dado a ustedes un atisbo de uno de los problemas más importantes que la ontología de la vida plantea. El más importante de todos es el buscar y encontrar, no sólo una terminología adecuada —que se busca por todas partes—, sino también y sobre todo conceptos lógicos adecuados para apresar esa realidad viviente, esa realidad vital que está, para un pensamiento lógico, cuajada de contradicciones, las cuales en realidad son contradicciones

que desaparecerían si tuviéramos instrumentos finos, suficientemente delicados para poder manejar esos conceptos aparentemente contradictorios dentro de una lógica dinámica del cambiar y del «no ser ya», juntamente con el ser. Ésa es la primera incumbencia, a la cual hay que acudir cuanto antes. Debemos gran gratitud a pensadores como Ortega y Gasset y como Heidegger, que han descubierto el objeto metafísico sobre el cual se basa el afán metafísico de la filosofía actual.

El problema de la muerte

Para terminar, les advertiré a ustedes dos problemas que ahora van empezando a surgir. No son dos problemas nuevos; son dos viejísimos problemas, pero que ahora, sobre esa infinita, profunda y variada multiplicidad que hay en la vida, adelantan su rostro unas veces ceñudo, otras veces risueño. Son dos viejos problemas: el uno es el problema de la muerte, el otro el problema de Dios. Ya los habrán seguramente atisbado ustedes por sí mismos. Desde que empezamos a hablar de la vida, como objeto metafísico, en el fondo de nosotros, seguramente de todos ustedes, habrá sonado un cascabelito: pero, ¿y la muerte? Éste es el gran problema de la metafísica existencial. ¿Cómo vamos a resolver el problema de la muerte? Yo no puedo, ni mucho menos, darles a ustedes una solución a ese problema de la muerte. Sólo podría quizá indicar alguna vaga consideración acerca del lugar topográfico por donde habría que ir a buscar la solución de ese problema; y es la consideración siguiente (ya la terminología que yo uso les empieza quizá a ser bastante familiar para entenderla bien): y es que la muerte «está en» la vida; es algo que le acontece a la vida. Por consiguiente la muerte y la vida no constituyen dos términos homogéneos, en un mismo plano ontológico, sino que la vida está en el plano ontológico más profundo, el absoluto, el plano del ente auténtico y absoluto, mientras que la muerte, que es algo que acontece a la vida, «en» la vida, está en el plano derivado de los entes particulares, de las cosas reales, de los objetos ideales y de los valores. Quizá por este lado, por este camino, reflexionando sobre esto, pudieran encontrarse algunas consideraciones ontológicas interesantes sobre el problema de la muerte.

El problema de Dios

El otro problema es el problema de Dios. Hemos visto que la vida es una entidad ontológica primaria, o como yo digo, absoluta y auténtica. Hemos visto también que en ella, para la lógica parménídica, hay un semillero de estructuras contradictorias. Pero esas estructuras contradictorias culminan en la contradicción entre el ser y la nada. Hemos visto que la vida, que es, que existe, mira de reojo hacia la nada. Esos dos pilares correlativos de la existencialidad total plantean empero la pregunta metafísica fundamental. En 1929, en la lección inaugural de su curso de filosofía en la Universidad de Friburgo (después de haber publicado varios años antes su gran libro *Ser y tiempo),* Heidegger, en ese discurso inaugural que lleva por título *¿Qué es Metafísica?,* terminaba con esta pregunta, a saber: ¿por qué existe ente y no más bien nada? Cuatro años antes, en un trabajo periodístico —como muchos de él— publicado en Madrid, don José Ortega y Gasset usaba como título para ese trabajo esta frase: *Dios a la vista,* como cuando los navegantes, desde la proa del barco, anuncian tierra. «Dios a la vista». Pongan ustedes en relación esta frase de 1925 de don José Ortega y Gasset y esa frase final del discurso de Heidegger de 1929 sobre *¿Qué es Metafísica?,* en donde se pregunta nada menos que esto: ¿por qué existe ente y no más bien nada? Si ponen ustedes en relación esas frases, verán cuán profundamente resurge en la metafísica actual la vieja pregunta de Dios. De modo que el viejo tema de la muerte, que ya está en Platón, y el viejo tema de Dios, que ya está en Aristóteles, resurgen de nuevo en la metafísica existencial de la vida; pero resurgen ahora con un cariz, un aspecto y unas condicionalidades completamente diferentes. Ahora entramos, por decirlo así, en la tercera navegación de la filosofía. La primera, que empezó con Parménides, terminó en la Edad Media con la plenitud magnífica de santo Tomás de Aquino: es la metafísica del realismo la que se desenvuelve durante todo ese tiempo. La segunda navegación de la filosofía comienza en 1637 con la publicación del *Discurso del Método,* de Descartes. Toma vuelo la nave del idealismo y en tres siglos recorre y descubre los más magníficos continentes que la filosofía pudiera imaginar. Pero ahora ni el realismo ni el idealismo pueden dar una contestación satisfactoria a los problemas formidables, fundamentales, de la filosofía; porque

nos hemos apercibido de que lo subrayado por el realismo y el idealismo son fragmentos de una sola entidad: aquél —el realismo— afirma el fragmento de las cosas que «están en» la vida; éste —el idealismo— el fragmento del yo, que también «está en» la vida. Pero ahora queremos una metafísica que se apoye, no en los fragmentos de un edificio, sino en la plenitud de su base: en la vida misma. Por eso digo que ahora comienza la tercera navegación de la filosofía. Nosotros probablemente quizá no la veamos cumplirse en estos años y sólo la contemplamos tomando rumbos y alejándose cada día más. Pero la proa de los barcos, como dice Ortega, camina hacia un continente en cuyo horizonte se dibuja el alto promontorio de la divinidad.

Ediciones Encuentro
ISBN: 978-84-9920-513-7
Edición digital